

Dějiny evropských politických teorií



Dějiny evropských

politických teorií

Dějiny evropských politických teorií

Ondřej Stulík

Odborní recenzenti:

doc. PhDr. Miroslav Novotný, CSc.

Mgr. Petr Hušek, Ph.D

Typografická úprava:

Kristina Rumpíková

Grafický návrh obálky:

Tereza Saitzová

Vydala:

Západočeská univerzita v Plzni

P.O.Box 314, Univerzitní 8, 306 14 Plzeň

1. vydání, 193 stran

Plzeň 2016

ISBN 978-80-261-0683-8

© Ondřej Stulík

Západočeská univerzita v Plzni

Obsah

Úvod	1
Než přišel Platón	6
Přírodní děje jako metafory pro děje společenské.....	8
Sofista jako ctnostný učitel, sofista jako úplatný pokrytec.....	12
Sokrates: sofista je směšný; Aristofanés: Sokrates je sofista.....	16
Platón, ideální stát a ideální politik	27
Ústava: dokonalá obec dle třídy vládnoucích	28
Zákony	35
Politikos	40
Aristotelés a nejlepší možný politický systém	47
Člověk a jeho přirozenost.....	48
Domácnost – společenská a ekonomická jednotka.....	49
Základní kontury obce a postavení občana.....	52
Předběžné poznámky k politickému systému obce a obcí; charakter společnosti	54
Typologie politických systémů – ústavy polis	57
Vrcholný stoicismus.....	67
Seneca.....	67
Epiktetos.....	71

Marcus Aurelius Antonius	72
Erasmův křesťanský humanismus	76
O svobodné vůli	76
O výchově křesťanského vladaře.....	79
Chvála bláznivosti	83
Machiavelliho renesanční realismus	89
Vladař	90
Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia	93
Thomas More a renesanční utopický ráj v organizaci.....	98
Tommaso Campanella a nerovná utopie	104
Thomas Hobbes a „svoboda“ v absolutismu.....	110
Člověk, jeho moc a svoboda.....	111
Přirozený stav a vznik státu prostřednictvím smlouvy	114
Suverén a jeho působení.....	116
Locke a počátky liberalismu	121
Dvě pojednání o vládě.....	121
Dopis o toleranci	129
Charles Montesquieu a konstitucionalismus	133
Člověk a jeho svoboda	134
Zákony a jejich duch.....	136
Rovnováha moci skrze vyvažování	139
Typologie politických systémů.....	141
Rousseau, obecná vůle a sociální nerovnost	146
Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi.....	146
O společenské smlouvě.....	152
Immanuel Kant a mírová etika	161

Burke a konzervativní evolucionismus.....	166
Hegel, občanská společnost a moderní stát.....	173
Rodina	174
Občanská společnost	175
Stát.....	178
Několik závěrečných poznámek	181
Časová osa.....	184
Seznam použité literatury	187

Úvod

Moderní politická věda je složitým komplexem jednotlivostí, ve kterém se studenti tohoto oboru relativně těžko orientují. Složitost tohoto společenskovědního oboru však není dána jen množstvím informací, které si musí student osvojit. Větší problém se objevuje ve chvíli, když studenti mají propojovat informace takovým způsobem, aby mohli interpretovat politické procesy minulosti a současnosti bez přílišného zjednodušení, se značnou dávkou interpretační přesnosti, ale zároveň srozumitelně. „Naučit se politologii“ tak není hlavní problém, se kterým se studenti potýkají, větší problém je v pochopení specifik tohoto vědního oboru vyjádřených v různých teoriích, přístupech a konceptech. Na otázku „co je [...]“ studenti často dokážou odpovědět rychle a bez velkého přemýšlení. Pokud však někdo za otázku připojí „[...] ale proč? Co to může znamenat? K čemu to je?“, pak se nezdá stává, že se mladí aspiranti politikologie dostávají do problémů a nejsou schopni tázaný účel a strukturu problému srozumitelně vysvětlit skrze své znalosti. Tento problém samozřejmě není jen problémem studentů, ale i jejich pedagogů. Problémy s náročností oboru nemusí být nijak fatální či nepřekonatelné a lze se jim vyhnout načerpáním specifické znalosti. Onou specifickou znalostí je odhalení charakteru jednotlivých „tváří“ politikologie, nejen tedy toho, co naučitelného obsahuje. I když jednotný nebo jednoduchý návod k dosažení takové specifické znalosti neexistuje, několik velice obecných pravidel lze sledovat. Tato pravidla nám mohou pomáhat alespoň v lepší orientaci v rámci politikologie jako oboru.

Prvním pravidlem je vnímat politologii jako specifický obor, jehož smysl je ukotvený v interpretaci minulých i současných politických procesů, stavů (jednotlivých politiků) a norem. Politické procesy, stavy a normy nelze zkoumat odděleně. Pokud si první pravidlo vyložíme na příkladu, pak je jistě nutné umět vyjmenovat třeba typy politických systémů (jako popsaných stavů s nějakými charakteristikami), které se objevují u Platóna. Taková znalost se stane užitečnou až ve chvíli, když jsme

schopni rekonstruovat logiku této typologie, která bude v tomto případě vystavěna na degeneraci od lepší formy zřízení k té horší (ve smyslu procesu). S takovou informací již můžeme pracovat, ale přesto je nutné ještě dodat účel takového principu. V použitém příkladu se jedná o Platónovo upozornění na jeho vlastní výklad „dobrých“ a „špatných“ politických principů (v tomto případě Platón stanovuje nějaké normy, které jsou dále posuzovány v kontextu jiných norem, procesů nebo stavů).

Druhým pravidlem je, že teorie se neobejde bez praxe a naopak. Poněkud zjednodušeně můžeme říct, že pojednání, která nezohledňují empirické zkušenosti (a bez empirických zkušeností i vyvozují nějaké závěry), nejsou teoretická, i když se tak mohou jevit. O teorii ve společenskovědním smyslu se nejedná a do těchto pojednání obvykle řadíme metafyzické či racionalistické spisy, které se netýkají „známého“ všedního světa, ale buď světa božského, nebo fantaskního (včetně čistě racionalistického světa). Musíme ale zdůraznit, že i když takové spisy nepovažujeme za spisy teoretické, můžeme je přesto chápat jako zdroj empirických dat (pro rekonstrukci nějakého myšlenkového odkazu apod.). Teorie bez praxe nemůže být společenskovědní teorií. Samostatná empirická data jsou na druhou stranu nevypovídající, protože potřebují zobecnit do teze, hypotézy nebo i celé teorie, která bude osvětlovat procesuální propojení empirických dat a pokoušet se vysvětlovat i jejich hodnotový odkaz. Rekonstrukcí či vytvořením nějaké teorie za pomoci empirických dat však činnost politologa nekončí.

Třetí pravidlo je možné vyjádřit jednou větou: nikdo nejsme jedinečná sněhová vločka a nikdy nemůžeme mít úplnou pravdu. Význam uvedené věty spočívá v pochopení, že vytvořit zcela jedinečnou teorii v politologii je fakticky nemožné a také v tom, že se nepohybujeme v prostředí rigorózní přírodní vědy, ale v prostředí, kdy „objektivita“ a „pravda“ jsou relativní a závislé na kontextu vytvořeném či vytvářeném různými aktéry. Celá věc je ale poněkud složitější. Pro nutný výklad navážeme u charakteru teorie, o které prozatím víme, že se neobejde bez empirických (z praxe získaných) dat. Teorii, kterou studentka či student politologie pochopili skrze základní znalosti jejích charakteristik (skrze empirická data o této teorii – což jsou, pozor, i „věty z knihy“ zkoumaného teoretika), musí vždy již porovnávat a kritizovat skrze znalost smyslu a stavbu teorií jiných („co tím chtěl tento jiný teoretik říct“), a to vždy ve vztahu ke zvolenému předmětu zkoumání (v uvedeném příkladu s Platónem byl předmětem zkoumání politický systém). Takové implicitní porovnávání pomáhá k poučenému zhodnocení, ale především přináší nutný nadhled. Náhled je skutečně potřebný, protože (a je to třeba často opakovat) politologie je společenská věda a společenské vědy nestanovují absolutní společenskou pravdu nebo absolutní

společenskou nepravdu. Politolog ví, že si takový „luxus pravdy“ nemůže ve svých závěrech dovolit. Samozřejmě, mohlo by být namítnuto, že politolog přece ví, kolik ústav zkoumal Aristotelés nebo kolik „definitivních mírových článků“ stanovuje Kant. Samostatně tyto informace ale postrádají smysl a je třeba je vyložit opět vzhledem k celému procesu a normám. K oběma příkladům se ještě vrátíme v jednotlivých kapitolách, ale aby byly příklady zcela jasné, pak můžeme například s pomocí Aristotela říct, že smyslem sběru ústav bylo jejich komparativní srovnávání. Takové konstatování je pravdivé pouze kontextuálně, protože pravdivé je pouze v případě, že komparaci chápeme jako prosté srovnávání ve smyslu „dáme ty ústavy vedle sebe a uvidíme, co z toho vypadne“. Pokud se však zamyslíme nad komparačními kritérii a vůbec nad tím, co komparace může znamenat a jaká má pravidla, pak zjistíme, že v podstatě každý teoretik chápe komparaci a podmínky pro ni jinak. Celý vztah lze popsat ještě jinak: politolog musí reálné politické události interpretovat tím způsobem, že se pokouší rekonstruovat možné motivy jednotlivých aktérů nějaké zkoumané události skrze různé přístupy a různé teorie (nesmíme ani zapomenout na rozdílná paradigmatata, skrze která určuje to, co pro nás vlastně znamená „realita“), rekonstruovat možnosti pohledů na nějaký společenskovědní fenomén, ale i určovat problematické a nejasné body nějakých teorií samotných či ukázat na vysvětlovací nedostatečnost těchto teorií vůči nějakému reálnému fenoménu atp. Možností, jak v politologii zkoumat, je značné množství a nelze jmenovat všechny. Společným jmenovatelem však je, že politolog vždy interpretuje a měl by interpretovat z nějaké definované teoretické pozice, které je jasná, zřetelná a tzv. obnažená. Tím se politolog liší od politických komentátorů, kteří si vždy něco „myslí“, protože z jejich zkušenosti je to „tak a tak“. Ano, i politolog si „něco myslí“, ale to něco vychází z podrobné znalosti jak politických reálií, tak možných smyslů výkladu těchto reálií skrze různé cesty. Pak může říct, že „něco je nějak“, ale vždy jen z určitého pohledu. Politolog tak určuje smysl, ale ne definitivní, vždy jen kontextuální (poněkud nepřesně bychom jej mohli označit i jako smysl vpravdě „provizorní“). Přesto je problém vlastního zatížení evidentní a politolog, jako jakýkoliv jiný sociální vědec včetně ekonomů a psychologů, je vždy ovlivněn sám sebou, svým hodnotovým zatížením, předsudky a celkově před-porozuměním. Jediné, co s tím může dělat, je být otevřený a snažit se o větší nadhled.

Pokud bychom měli uvedená pravidla shrnout, pak základním smyslem politologie je projasňovat politické fenomény a jejich kontextuální pozadí. K tomu politolog musí využívat politické reálie, politické teorie o těchto reáliích i hodnotové a hodnotící interpretace těchto reálií a teorií. Jen tak může odpovídat na otázky typu „proč“, „jak“ a také „co“ – projasnění je cestou k vysvětlování nikoliv definitivní pravdy, ale

kontextuálního smyslu (prohlašovaného za fakt či pravdu) o společenském kontextu nějakých sociálních aktérů v nějakých situacích rámovaných nějakým prostředím.

Taková představa o roli politologie je značně zjednodušená, ale pokouší se odpovídat na (většinou) němou výtku studentů ve formě: „Proč se učíme ty teorie? Má to smysl? Každý teoretik říká něco jiného, kde je ta pravda?“ Odpovědí je: projasňovat, kontextuálně definovat a vysvětlovat „věci politické“ – to je jediný, ale i jedinečný smysl politické vědy.¹ Všechny uvedené činnosti není možné provádět bez uvedených znalostí jednotlivých charakteristik a smyslu celé kontextuální pravdy, kterou zkoumáme na konkrétním příkladu. Začít získávat komplexní znalosti je možné v zásadě dvojitou cestou: studiem politických reálií a studiem politických teorií. Obě sféry jsou sice provázány, avšak tato skripta se věnují druhé ze zmíněných cest. Nutno dodat, že politologie se nevznášá ve vzduchoprázdnu, a i když politologii budeme vnímat jako specifický obor společenské vědy, musíme pamatovat na to, že je ovlivňována nejen tématy oborů jiných, ale i jejich metodologií, perspektivami apod. Zkrátka: interdisciplinarita je nutným hlediskem a je třeba na ni vždy pamatovat.

V předložených skriptech je věnován hlavní prostor rekonstrukci a interpretaci jednotlivých teorií a konceptů v dějinách západní intelektuální tradice, a to bez ambice postulovat definitivní pravdy o těchto teoriích. Záměr je realizován s využitím systémového přístupu, logiky hermeneutiky a (jen schematické) obsahové analýzy (pokročilejší analýza vzhledem k nutnému přehledu skript není možná). Sledovány jsou především ty teorie a teze, které mají vliv na současné fenomény politické filozofie, jako je spravedlnost, rovnost, svoboda, bratrství, dobro apod. Na druhou stranu: právě vágně stanovené kritérium vlivu je liché, protože s trochou představivosti má každá teorie v intelektuální tradici západního světa nějaký „vliv“. To je evidentní problém, protože nelze nalézt uspokojivé kritérium „vlivu“, resp. „vlivnosti“. S tímto problémem se nicméně potýkají všichni, kteří tvoří skripta a různé přehledové studie. Důležitost a vliv jednotlivých teorií u jednotlivých autorů je nutné určit vždy případ od případu, přičemž výběr jednotlivých autorů je nutně subjektivní (byť jedním z ohledů byla i skladba státnicových otázek bakalářského programu politologie na FF ZČU). Výběr autorů a jejich teorií byl mj. porovnáván s literaturou podobného charakteru jak z českého prostředí, tak ze zahraničí.² Na některá díla tohoto charakteru je průběžně

¹ Samozřejmě ne všichni politologové by s něčím takovým souhlasili, ale to přeci patří k našemu oboru, protože žádný směr v politologii nemá patent na pravdu, i když některé paradigma v některém období převažuje.

² Za doporučení stojí knihy zkráceně uvedené v odkazu (Herold et al., 2012a, 2012b; Nemo, 2013; Ryan, 2012; Strauss, Cropsey, 1987).

odkazováno a jsou uvedena v seznamu použité literatury, která zároveň může sloužit jako literatura doporučená ke kurzu „Dějiny politických teorií“.

I přes nemožnost volby jednotného kritéria výběru teorií a autorů je možné stanovit smysl těchto skript a jejich podobu. Zprv se jedná o učební pomůcku (nikoliv komplexní almanach ke zkoušce) pro studenty bakalářského stupně studia oboru politologie na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Výběr jednotlivých autorů ve skriptech bude tedy ovlivňován skladbou předmětů zmíněného bakalářského oboru jako celku. Z tohoto důvodu musí být například zmíněn Immanuel Kant, protože bez znalosti jeho teorie by byly těžko pochopitelné některé teorie mezinárodních vztahů, ale také teorie demokratického míru a občanského republikanismu. Nebudou opomenuti ani takoví autoři, jako jsou Platón nebo Aristotelés, kteří jsou důležití pro výzkumný kontext politických systémů. Vynechán nebude ani John Locke jako hlavní představitel novověkého liberalismu aj. Zadruhé v těchto skriptech nebude řešeno „co nejvíce autorů za účelem co největšího přehledu“. Naopak bude řešeno relativně málo autorů, ale tito autoři budou představeni polemicky a poněkud zešíroka. A konečně nebude nutně sledována časová linka vydání jednotlivých děl. Časová linka se bude prolínat s tematickým určením, nicméně pro lepší přehlednost je na konci skript uvedena i zjednodušená časová osa ve formě výčtu, včetně uvedení dat vydání hlavních děl interpretovaných v těchto skriptech. Průběžně je také odkazováno na základní biografické informace o autorech z online encyklopedie Britannica, která patří mezi nej přesnější veřejně dostupné encyklopedie. Poslední poznámka: výslovnost některých jmen je pro studenty občasným problémem, proto je u vybraných myslitelů v textu uváděna.

Než přišel Platón

Západní politologická tradice má co do teorií skutečně na co navazovat. Tradice je rozsáhlá nejen tematicky, ale má také dlouhé historické kořeny. Politologická tradice se však nevyvíjela samostatně a o moderní politické vědě můžeme hovořit až ve 20. století. Z tohoto důvodu je nutné opřít se o filozofickou tradici a hledat v ní fenomény týkající se politiky a politologických témat dneška. Filozofie však nebude jediným oborem, na kterém musíme svou snahu stavět. Dalšími obory budou sociologie, ekonomie, právní věda a vědy další. I v případě těchto oborů je třeba mít na paměti, že se jejich moderní forma objevila až ve 20. století a budeme tedy využívat některé teze a teorie, které spíše tyto moderní vědy připomínají, než aby je reprezentovaly. Důvod k volbě jisté formy interdisciplinarit je tedy prozaický: specifické obory, tak jak je známe dnes, dříve jednoduše odděleny nebyly. Než představíme první koherentní teorie týkající se politiky a různých politických témat, je nutné přestavit kontext a základní vývojové linie západní filozofické tradice. Bez takové průpravy by nebyly jasné některé implikace teorií prvního z teoretiků, kterého budeme komplexně řešit, a tím bude Platón.

Formování západní filozofické tradice je místně situováno do starověkého Řecka. Alespoň na takovém místním určení panuje ve společenských vědách většinová shoda. Časově je pak jakýsi metaforický zrod západní filozofické tradice zasazen do šestého století před naším letopočtem (Ryan, 2012: 5). Na tomto místě a v tomto čase se začala postupně rodit západní filozofická tradice, tradice filozofické reflexe společnosti a to, čemu bychom dnes řekli „veřejná“ nebo „politická“ sféra. Díky tomu můžeme hovořit nejen o zrodu západní filozofické tradice, ale i o počátku systematických reflexí společností, reflexí postavení jedince v rámci společnosti a (příp. vůči) pre-státního útvaru, tezích o politické moci, svobodě apod. Jinými slovy, zrod západní filozofické tradice jde ruku v ruce s počátkem systematického a strukturálního politického myšlení, jehož reflexí začaly vznikat politické teorie. V této

souvislosti se obvykle hovoří o „Řeckém zázraku“ (k podrobnostem o historickém kontextu viz Nemo, 2013: 22–25).

První pokusy o výklad reálných dějů (a jejich zasazení do jakýchsi proto-teorií) můžeme zaznamenat v koncepcích tzv. přírodních filozofů. Přírodní filozofie je pak prvním koherentnějším směrem, který můžeme v západní myšlenkové tradici zachytit. Koherence tohoto směru však neznamená, že by byl jednotný co do konkrétních filozofických „učení“, ale je jednotný co do účelu, tj. snahy uspokojivě vysvětlit přirozené děje okolo člověka (děje přírodní, ale i děje společenské za využití metafor z prostředí přírody). Přírodní filozofové vystavěli své jednotlivé myšlenkové systémy na tzv. „naivní spekulaci“. Šlo o spekulaci pramenící ze zpochybňování myšlenkových systémů, kterých bylo velké množství (panteismus, homérská božstva, judaismus apod.) a každý ze systémů si nárokoval „absolutní pravdu“ skrze vlastní systém pravd. Argumenty pro zpochybňování byly tvořeny v případě přírodních filozofů nekritickou reflexí, tedy „naivně“.³

Přírodní filozofie, tvořená přírodními filozofy, není jednotným směrem, jinak by postrádala svůj rozvolněný a naivní účel po svém vysvětlovat různé přírodní a společenské děje. V přírodní filozofii můžeme zaznamenat různé proudy, které jsou nazývány „školami“, jejichž konkrétní název je často odvozen od místa působiště jednotlivých škol. Tyto školy jsou reprezentovány jednotlivými mysliteli, jejichž dílo se zachovalo. Na druhou stranu – pokud hovoříme o zachování jejich díla, je třeba vzápětí dodat, že práce jednotlivých autorů nejsou uceleny. Zachovaly se pouze fragmenty, které se objevovaly v dílech později působících filozofů, například Platóna nebo Aristotela. Pro českého čtenáře byly tyto fragmenty přeloženy a jejich výčet byl sumarizován v publikaci *Zlomky před Sokratovských myslitelů* (Sobotka, Machovec, 1989) nebo sumarizován a částečně i vyložen v publikaci *Před Sokratovští filozofové* (Kirk et al., 2004). V následující části uvedeme některé z fragmentů, které jsou pro politickou vědu, resp. pro dějiny politických teorií podstatné, protože uvozují některé teze, které byly později rozpracovány (a především dochovány). Uvedené fragmenty je nutné brát jako ilustrativní a jejich interpretaci jako volnou inspiraci pro politické fenomény, které mohou implikovat a které tvoří základ politické filozofie patrné u následujících či přímo moderních autorů. Následující výběr je nutně selektivní, jednotné pravidlo výběru výroku není uvedeno, nicméně neinspiroval jsem se v žádných existujících česky psaných skriptech, ani jsem nepřevzal žádné jejich pasáže. Na existující skripta v tomto textu ani neodkazuji. Zohlednil jsem pouze anotaci předmětu „Dějiny politických teorií“ obsaženou v akreditačním spisu.

³ O skutečně kritické reflexi, která má svá pravidla skrze paradigmaty, přístupy a metody, můžeme hovořit až v dnešní době ve spojení s politickou filozofií a jednotlivými pluralitními přístupy v sociálních vědách.

Přírodní děje jako metafory pro děje společenské

Prvním filozofem, kterého zmíníme, je Thalés, který žil v šestém století před naším letopočtem (Britannica, 2016t). Thalés je zástupcem tzv. milétské školy a je považován za prvního filozofa vůbec,⁴ a to díky tomu, že se systematicky zaměřil na podstatu jevů, které můžeme vnímat smysly a naše vnímání ve formě představ zobecňovat do pojmů (srov. Rosen, 1962: 56, 64). Mimo podstaty jevů se ale zaměřil i na fyzické projevy dějů ve smyslu variací stavů světa (Aristotelés dle Sobotka, Machovec, 1989: 11), ze kterých se následně taktéž pokoušel zobecňovat do pojmů (*empsychon, physis, nous* apod.). Tyto jevy systematizoval a matematicky i geometricky odvozoval. Dokázal předpovědět například zatmění Slunce (Hérodotos dle Sobotka, Machovec, 1989: 11) a předpověděl také hojnou úrodu oliv, na které dle Aristotela (1998: 59) vydělal značný obnos peněz. Pro naši interpretaci je ale důležitý výrok, že „vše je plné bohů“, který Aristotelés připisuje právě Thalétovi. Výrok symbolizuje stálý a neměnný princip (dokonalost bohů vyplývá z jejich neměnnosti a stálosti) vyjádřený hmotou jako symbolem stálosti. „Hmota“, jako pralátka (*arché*), stojí u základu změny všech stavů, avšak podstata zůstává stálá - božská. Podle Aristotelovy interpretace Thalés za pralátku označil vodu (Aristotelés dle Sobotka, Machovec, 1989: 11–12). Thalétův výrok zde zmiňujeme především proto, že se přírodní filozofické systémy vyznačovaly snahou postihnout nějakou esenci (ve smyslu daného základního elementu), od které by mohly odvozovat další procesy. Ukotvení systému v jedné výchozí esenci je pak společným rysem všech teorií, včetně teorií moderních. Je třeba nicméně dodat, že „esence“ je v moderních společenských vědách chápána jako prozatímní a tedy i zpochybnitelná skrze jinou teorii či přístup. Přesto esence tvoří výchozí bod, který je nutný, protože jinak by teorie nemohla stavět na žádném základním elementu, zároveň je ale výchozím bodem proměnlivým.⁵

Dalším filozofem z milétské školy, kterého zmíníme, je Anaximandros. Anaximandros byl Thalétovým žákem a mezi jeho největší myšlenky patří, že je celý svět principiálně

⁴ Jak ale upozorňuje Rosen (1962: 48–49), pokud chceme určit počátek filozofie, musíme si odpovědět na otázku, co je filozofie. Filozofie bude mít jiný počátek u Thaléta a jiný u Hegela (ve smyslu předdělu ve filozofii). Důvodem je proměna pojmového aparátu a vůbec způsobu zkoumání ve smyslu filozofie jako „aktivity“, jejíž obsah a rozsah se v čase mění. Samozřejmě je i odlišení filozofie od jiných činností, což nás u Thaléta, kdy chceme určit počátek filozofie jako specifické disciplíny, zajímá nejvíce. Rosen (1962: 58–59) dodává, že je ale třeba vážit mezi interpretací mytologickou a filozofickou, protože možné jsou obě interpretace těch samých výroků u jednoho filozofa. Někteří autoři, jako např. Baker (1972: 1), se tedy domnívají, že Thalés nemusel být prvního filozofem, protože jako první sám sebe nevnímal jako filozofa. Zmíněný Baker jako prvního filozofa v tomto smyslu určuje Pythagora ze Samu.

⁵ V moderních společenských vědách je tak prozatímní ukotvení vyjádřeno základním statutem, operacionalizovaných pojmem apod., od kterých se poté teorie odvíjí.

ohraňován věčným pohybem mezi vznikáním a zanikáním. „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času. (Anaximandros dle Simplikia in Sobotka, Machovec, 1989: 13)“⁶ Zmíněné bezpráví by spočívalo v popírání přirozenosti vylučujících se protipólů (smrt/život), a to v časovém i prostorovém smyslu (srov. Kočandrl, 2010: 198-206; srov. Heidegger, 2012: 19). Každá věc a proces mají svůj protiklad a podobně můžeme smýšlet o všech kategoriích při jejich tvorbě ve společenských vědách. Anaximandrov výrok je inspirativní a s trochou představivosti ho můžeme použít jako výchozí bod pro některé současné úvahy o kategoriích jako „věcech“ (již bez účasti tezí samotného Anaximandra). Pokud řečené principy vztáhneme na společenské zřízení ve smyslu jednotlivých „věcí“, pak věcmi máme na mysli jednotlivé kategorie, se kterými pracujeme a chápeme je jako věci s nějakým obsahem. Příkladem mohou být politické strany, resp. to, co pod nimi chápeme, ale i pojem spravedlnosti, jehož obsah také „nějak“ chápeme. V takovém případě se každé společenské zřízení neustále vyvíjí, je neukončené a jeho některé prvky⁷ „umírají“, protože se mění jejich obsah. Jinými slovy – každé společenské zřízení je nedokonalé a stále se vyvíjí, protože pod jednotlivými „věcmi“ vidíme stále jiné obsahy, jinak by vývoj nebyl možný. Pokud by bylo společenské zřízení dokonalé, tedy jeho „věci“ jako prvky (např. instituce politického systému ve smyslu věcí) by nepodléhaly „zrození a smrti“, pak by se takové společenské zřízení rovnalo božské dokonalosti (jako principu). Teorie se dokonalostí jako stavem či principy dosažení dokonalosti nezabývají, protože to jde za rámec jejich vysvětlovací funkce a zároveň to popírá jejich prozatímnost, o které jsme se zmínili výše. Pokud nějaké systematizované teze k dokonalosti odkazují, považujeme je zpravidla za ideologie (Cabada, Charvát, Stulík, 2015; více viz také Voegelin, 2000a). Pokud to shrneme, pak v sociální sféře chápeme jednotlivé pojmy, instituce, politiky apod. jako věci, které musíme nějak uchopit. Jako takové je ale uchopit nemůžeme a musíme se tedy pokoušet vždy uchopit jejich obsah. Obsah těchto věcí je ale proměnlivý a na to musíme vždy pamatovat. Pokud bychom narazili na nějaký systém, který by se tvářil jako teorie a místo proměnlivosti by stavěl

⁶ Srov. s výrokem: „Anaximandros praví, že protiklady jsou v podkladu, který je neomezeným tělem, a vydělují se z něj. Jako první nazval podklad počátkem. Protiklady jsou: teplé, chladné; suché, vlhké; a ostatní (Simplikios dle Kočandrl, 2010: 23)“; a také s výrokem: „[...] podle obyčejce; nechávají totiž platit patřičný řád, a berou tudíž na sebe také vzájemně starostlivý ohled (při překonávání) ne-řádu. (Heidegger, 2012: 84)“ Na tomto místě je také dobré upozornit na velmi podrobný rozbor zmíněného výroku u Heideggera (viz 2012) ve vztahu k jeho fundamentální ontologii, kde se objevují kontextuální definice jednotlivých částí výroku.

⁷ Věci lze interpretovat i jako obyčejce skrze vyjádření ohledu jedné věci vůči druhé skrze určení mezi (Heidegger, 2012: 77–78).

na neproměnlivých a neprozatímních obsazích, musíme se mít na pozoru: možná před sebou totiž nemáme teorii, ale ideologii. Zmínkou o Anaximandrovu výroku a uvedení jedné z možných interpretací, opouštíme mílétskou školu a přesouváme se ve výkladu k Pythagorejcům, byť Pythagoras ze Samu, který dal této škole jméno, neměl k tezími Miléťanů daleko (Baker, 1972: 2).

Pythagorejci zanechali několik výroků, které jsou podstatné pro symbolický výklad sociální reality. V jejich pojetí je realita jako celek⁸ (nikoliv tedy jen sociální realita, ale vše ve smyslu zachytitelné reality) vyjádřitelná v číslech, o čemž svědčí například výrok „[...] číslu se podobá všechno. (Iamblichos dle Sobotka, Machovec, 1989: 18)“ „Podobenství číslu“, které je zmiňováno, je podstatné pro odlišení vědění a usuzování ve smyslu mínění,⁹ které výmluvněji dokresluje Alkmaionův výrok dochovaný u Diogena: „O neviditelných i o smrtelných věcech mají jasné vědění bozi, nám pak jakožto lidem je možno jen usuzovat. (Diogenes dle Sobotka, Machovec, 1989: 20)“ Výrok upozorňuje na nemožnost dosáhnout absolutního poznání, tedy implicitně, že lidské poznávání je omezené a zároveň že poznávání je možné skrze symboly, ze kterých je odvozován význam. V takovém případě pak lze celková skutečnost schematizovat do základních symbolů, a to v podobě čísel.¹⁰ Čísla¹¹ jsou zástupnými symboly skutečnosti, kterou lze vyjádřit i geometricky. Jednička je symbolem bodu, dvojka symbolem přímky, trojka je symbolickým vyjádřením rovinného útvaru a čtyřka prostoru. Součet jmenovaných čísel dává číslo deset, které je vyjádřením univerzality světa (číslo deset obsahuje všechna čísla, a ta obsahují všechny symbolické odkazy reality). Zástupné symboly ve smyslu čísel či rovinných útvarů jsou podstatné pro sociální vědy především kvůli tomu, že jasné odkazují k možnosti zjednodušit nějaký reálný sociální jev na symbol. Symbol je pak možné buď vytvořit, nebo ho zkoumat, tj. upozornit na jeho kontext, ve kterém vznikl, případně jak je v nějakém společenství užíván. Užívání symbolu v kontextu je nejen možné, ale i nutné, protože lidé mohou pouze usuzovat, nikoliv absolutně vědět. Takové pravidlo se zásadně podepisuje na možnostech zkoumání v sociálních vědách, jak již bylo naznačeno v úvodu těchto skript.

Pythagorejský výklad o číslech doplníme o některé teze Zénóna z Eleje. Zénón je známý především díky svým aporiím, tedy neřešitelným rozporům. Aporie slouží jako

⁸ „Pythagorás první nazval souhrn všeho světem (kosmos) podle pořádku v něm. (Aetia dle Sobotka, Machovec, 1989: 19)“

⁹ Rozdíl mezi míněním a věděním je dodnes významným tématem politické filozofie (viz např. Strauss, 1995: 11–25).

¹⁰ Čísla jsou odvozována od tónů jako jejich symbolická vyjádření (viz např. Cazden, 1958).

¹¹ Jako zajímavost můžeme zmínit diskuzi o iracionálních číslech a jejich roli zástupných symbolů (viz Baker, 1972: 2).

příklady pro vztah prostoru a času. Aristotelés připisuje Zénónovi tento výrok: „[...] nelze projít nekonečným počtem míst nebo se dotknout nekonečného počtu míst v konečném čase. (Aristotelés dle Sobotka, Machovec, 1989: 42)“ Prostor tedy Zénón chápe jako soustavu jednotlivých bodů, jednotlivých „míst“ a přidává faktor času ohraničený konečností. Čas je pak relativní vzhledem ke konečnosti tělesa, protože čas se vztahuje k tělesu, které budí zdání pohybu a zároveň se vztahuje k tělesu, které působí zdáním klidu. Takové chápání pohybu vzhledem k času a prostoru může vyvolat paradox, že „[...] pohybující se šíp stojí [...] neboť je-li vše v klidu nebo v pohybu, (a nehýbá-li se), cokoli je v stejném prostoru, a je-li konečně to, co se pohybuje v jednom okamžiku (vždy v stejném prostoru), pak letí šíp nepohnutý. (Zénón dle Aristotelés in Sobotka, Machovec, 1989: 43)“ Zénón nejen díky svým výrokům upozorňuje na problematiku času, který musíme při zkoumání přírodních (ale i společenských) jevů zohledňovat, ale pokud jeho výroky dáme do souvislosti s tezí Alkmaniona, že „[...] se člověk liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, kdežto ostatní jen vnímají, avšak nechápou (Alkamaion dle Sobotka, Machovec, 1989: 20)“, pak je patrné lidské chápání prostoru a času vůči vlastní lidské konečnosti (smrti). Spojením zmíněných výroků se dostáváme k ontologii člověka, která je odlišná od zvířete. Tento „ontologický moment“ je důležitý pro moderní teorie lidských práv, ale i ostatní teorie v sociálních vědách.

Posledním přírodním filozofem, kterého zmíníme, je Hérakleitos z Efesu. Hérakleitos se při zkoumání pokusil tzv. obrátit do sebe.¹² To znamená, že si více všímal možnost prožívání a člověka jako takového než projevů okolí. Zajímalo ho především, jak člověk věci zakouší a jak je může interpretovat. K zaznamenání hodným patří u Hérakleita dva výroky, které se, byť by se mohl zdát opak, vzájemně doplňují. Prvním výrokem je: „[...] všechno přechází a nic netrvá, [...] nevstoupil [bys] dvakrát do téže řeky (Hérakleitos dle Platón in Sobotka, Machovec, 1989: 29)“; druhým výrokem pak: „Oheň žije smrtí země, vzduch žije smrtí ohně, voda žije smrtí vzduchu, země smrtí vody. (Hérakleitos dle Maxim Tyrský in Sobotka, Machovec, 1989: 31)“ První výrok je možné interpretovat jako důkaz plynutí času. Druhý výrok by mohl vyznívat jako metaforické vyjádření koloběhu života. V takové interpretaci obou výroků se ale značí rozpor, protože jedním výrokem je možné vyzdvihnout plynutí jako nezadržitelný proces a druhý výrok odkazuje k cyklickému návratu. Plynutí a návrat, resp. jejich významy, nás odkazují k jiným zkušenostem. Plynutí si většinou představíme jako pohyb někam dopředu – do budoucnosti („nezadržitelný čas“, „všichni stárneme“ apod.). Naopak cykličnost právě jako návrat k něčemu, co je stálé nebo co si můžeme

¹² Srov. s výrokem: „Hérakleitos praví, že bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého vlastního. (Plutarchos dle Sobotka, Machovec, 1989: 26)“

připomínat (např. státní svátek, oslava narozenin apod.). Obě možnosti jsou specificky spojeny, což bude patrné ze spojení myšlenek všech zmíněných filozofů. Smyslem je vytvořit takovou představu, která nám položí ilustrativní základy západního politického myšlení, protože nám taková ilustrace dá hranice a minimální kontury západní filozofické tradice. Je nutné říct, že interpretace přírodních filozofů mohou být různé a že jsme několik výroků interpretovali k obrazu svému tak, abychom pochopili výchozí základy politické vědy (a nebojme se říct – všech sociálních věd). Pokud spojíme výroky Miléťanů, Pýthagorejců, Zénóna z Eleje a Hérakleita z Efesu, pak vznikne ucelený obraz metafor, který odkazuje k mnoha jevům, se kterými se budeme v rámci dějin politických teorií, ale i politické filozofie, setkávat často.

Zástupné symboly Pýthagorejců odkazují k světu jako celku, a to včetně božské sféry, která je chápána jako dokonalá. Božská sféra či univerzum (symbolizované například číslem deset) může mít (a v různých interpretacích má) nějaký obsah. Tento obsah bychom ale neměli zkoumat v sociálních vědách, protože obsah ve smyslu idejí dokonalosti není možné co do empirické báze (sféry zachytitelnosti smysly, resp. pozorování) zkoumat. Důvod je prostý: dokonalost nepodléhá principu „zrození a smrti“. Vedle toho ale existují symboly a symbolická vyjádření, které se empirické báze týkají. Fakticky jde o všechny odborné pojmy, které v politické vědě používáme. Symbolem může být například pojem instituce, protože odkazuje k nějaké definici a k nějakému chápání tohoto pojmu (konkrétně jeho obsahu), ať už ve formě základního před-porozumění, nebo ve formě výstupu z konkrétní analýzy. To vše v rámci tří rozměrů prostoru a jednoho rozměru času, který můžeme chápat (základně) lineárně, nebo cyklicky. Pojetí času má velký dopad na formulaci politických teorií, protože skrze percepci času lze specifikovat cíle nějaké teorie, či vlastní paradigma výzkumu. Příkladem pro lineární čas může být teorie geneze státu skrze socioekonomický vývoj společnosti. Příkladem zohlednění cyklického vnímání času je pak kontraktuální založení státu (založení státu pomocí společenské smlouvy), ke kterému se neustále vracíme, protože je výchozím bodem politického řádu nějaké společnosti.

Sofista jako ctnostný učitel, sofista jako úplatný pokrytec

Po krátkém pojednání o myslitelích přírodní filozofie a interpretaci jejich vybraných výroků ve vztahu k politickým teoriím je třeba zmínit poněkud jiný druh „intelektuální elity“ působící ve starověkém Řecku. Následující odstavce budou věnovány sofistům a jejich vztahu k Sokratovi, učiteli prvního filozofa, kterému budeme věnovat rozsáhlejší kapitolu, Platóna. Sofisty můžeme do jisté míry připodobnit k učitelům vyšších

sociálních vrstev jednotlivých polis. Již určení „sofisté“, které bylo pro tyto učitele a vzdělance obvyklé, odkazuje k „učení se praktické moudrosti“ (Harper, 2016b).¹³ Mezi obory, které vyučovali, patřila například historie, genealogie, etika, ale i společenské zvyky (O’Grady, 2008: 9) a rétorika. Označení „sofista“ s sebou nese jen pozitivní možnost načerpání vzdělání a vědomostí, ale tento výraz má i negativní konotace kvůli společenské roli sofistů. Negativní konotace zmíněné role sofistů jsou spojeny s výrazem *sofisma* či *sofizma*. Tento termín znamená zdánlivou správnost až klamnost výroku, která je skrytá, či můžeme říci „kamuflovaná“ (Harper, 2016a). Označení sofista tak mohlo (a dodnes je) být vykládáno jako „učitel klamu“ či „učitel neupřímnosti“ (vždy podle míry kritiky negativní společenské role sofistů). Sofisté učili rétorice a v rétorice se může projevit snaha o zakrývání pravdy, příp. vyhnutí se pravdě ve smyslu pravdivého výroku.¹⁴ Pejorativní označení pramení z několika faktorů. Jedním z faktorů je „cizost“ sofistů vůči prostředí, ve kterém obvykle působili. Například v Athénách působili sofisté, kteří obvykle nebyli občany Athén a byli obviňováni ze zavádění nových mravů (společenských zvyků), které se neslučovaly s tamními pořádky.¹⁵ Druhým faktorem, navázaným na onu „cizost“, byla výuka, kterou praktikovali za poplatek (Guthrie, 1971: 35, 40).¹⁶ Tento fakt se setkal s kritikou například v Aristofanově hře *Oblaky* (1952) nebo v čtených Platónových dílech, kde je hlavním mluvčím, a zároveň tedy i kritikem, Sokrates. K problému kritiky sofistů se ještě vrátíme, protože nám to pomůže pochopit nejen sofistickou filozofii, ale i Sokratův fundamentální postoj ke zkoumání sociálních jevů. Před rozbohem kritiky sofistů se nicméně musíme soustředit na základní charakteristiky jejich filozofie.

Jak již bylo naznačeno, označení sofista může mít v důsledku dvojí vyznění: buď vás sofista učí vyjádřit nějaké stanovisko tak, aby bylo srozumitelné a přesvědčivé, nebo vás sofista může učit obratnému vyhýbání se odpovědi či zakrývání, příp. ohýbání pravdy tím, že přesvědčí posluchače o větší síle takového argumentu v rámci diskuze či jiného rétorického výstupu (srov. Waterfield, 2000: 205–206). Důležitost sofistů

¹³ Řecké slovo *sophos*, příp. *sophia* je možné přeložit jako „moudrost“, „schopnost“, „chytrost“ či také jako „expertní status“ někoho, kdo takovou moudrostí (schopností či chytrostí) oplývá. Moudrost má ale specifické konotace a jako *sophistes* byli označováni nejen učitelé, ale i básníci s praktickou znalostí, kteří „zpívají“ (předávají, učí, interpretují – odtud interpret ve smyslu umělce, zde jako básníka), a tím svou znalost „harmonie“ předávají (Guthrie, 1971: 25–30; O’Grady, 2008: 9).

¹⁴ Možnosti určení pravdy či pravdivých výroků zde ale ponechme stranou, protože se jedná o velmi složitou otázku, jejíž problematiku jsme nastínili již v úvodu těchto skript.

¹⁵ Výjimkou byl například Solón, označovaný za „nejvíce spravedlivého a chytrého“ sofistu (O’Grady, 2008: 10).

¹⁶ Guthrie (1971: 37) uvádí, že například žáci sofisty Prótatora byli dvojho druhu: mladí muži ze zámožných rodin, nebo ti, kteří se chtěli stát profesionálními sofisty.

pro naše úvodní zamyšlení se nad tradicí západních politických teorií však nespočívá v prvoplánové kritice. Důležitější je, že sofisté přišli s poněkud jiným viděním světa než přírodní filozofové a tím západní filozofickou tradici obohatili.¹⁷ Hovoříme o zaměření se na člověka, jeho možnosti poznání a také na rozvíjení jeho schopností. Zamýšlení se nad „hloubkou“ člověka bylo patrně již u Hérakleita, nicméně sofisté prosazovali tu perspektivu, že mírou všeho je člověk, že neexistuje jedna na člověku nezávislá pravda a, i když to zprvu bude znít banálně, že existující věci existují a neexistující věci neexistují (Prótagorás dle O´Brian, 1972: 18).

Nejdůležitější je otázka pravdy a její sofistická podoba (zde nemusíme pravdu chápat pouze v negativním smyslu). Pravda je individuální a podléhá časovému hledisku (vyvíjí se, případně stagnuje v určeném čase). Pro individuálního jedince je tedy možná ta perspektiva, že si v jednom okamžiku myslí, že černá je bílá a v jiném okamžiku že bílá je černá (Guthrie, 1971: 51). Vždy totiž záleží nejen na použitém pojmu, ale i na tom, z jaké perspektivy mu dáváme vlastní obsah (včetně individuálního vkladu, společenského vlivu apod.). Sofisté navíc základně odlišili hodnoty dané lidmi (ve smyslu konvencí) a to, co představuje příroda (Waterfield, 2000: 209). Z tohoto důvodu můžeme hovořit o skutečném oddělení mytologie od přírodní filozofie, která se zprostředkovaně věnovala i záležitostem společnosti a hodnot daných explicitně lidmi. Takové odlišení nám pomáhá ze společenských věd vyčlenit ty fenomény, které se společenských věd buď netýkají, nebo je nemůžeme žádným způsobem skrze společenské vědy zachytit.

Přínos sofistů nemůžeme chápat v intencích určování pravdy o sobě (ontologie pravdy), ale v upozornění na různé možnosti poznávání pravdy skrze individuální chápání každého jednotlivce (epistemologie pravdy) s přidáním vlivu společenského kontextu. Každý člověk má svůj pohled na pravdu a jde jen o to, jak ji v politické (veřejné) sféře prosadí (odtud i sofistické zaměření se na rétoriku). Jedná se o postulování plurality pravdy, tedy že pravda závisí na kontextu a porozumění každého jednotlivce. Pluralita v poznávání pravdy je jedním z hlavních předpokladů při tvorbě sociálních teorií. U sofistů se tak od naivní spekulace o „přírodě“ (veškerém světě včetně člověka) posouváme k pluralitě pravdy, která se vyznačuje skepsí člověka vůči poznání absolutní pravdy a absolutní určitosti. Skepse a pluralita pravdy je hlavním odkazem sofistů, nicméně podívejme se na konkrétní odkaz několik zástupců zejm. starších sofistů.¹⁸

¹⁷ To však neznamená, že by přírodní filozofii nereflektovali, nebo že by přírodní filozofie neměla na sofisty vliv (Guthrie, 1971: 46–47).

¹⁸ K ostatním sofistům viz např. zdroj Guthrie (1971: 139–141, 159).

Prótagorás z Abdér žil v letech 490–420 před naším letopočtem (Britannica, 2016o) a je patrně nejznámějším sofistou. Tvrdí se o něm, že byl prvním sofistou a také ze sofistů nejvýznamnější (viz např. Platón, 1939: 2). Prótagorás je autorem výroku, že mírou všeho je člověk (viz výše). Mezi jeho další nejpozoruhodnější teze, i když se o jejich autorství vede spor, patří, že občanská ctnost je naučitelná, výchova je možná v rámci obce tak, aby vedla ke společensky definované ctnosti (tedy kontextuální společenské ctnosti dané společenskou normou, ne absolutní ctnosti jako nějakého ideálu) a také, že je možné efektivně přesvědčovat skrze apel na racionalitu. Výchovou ke ctnosti v rámci společenských struktur můžeme posilovat vztah jednotlivců ke společnosti a politice. Prótagorás tímto způsobem předjímá republikánské chápání společnosti a státu, a tím i participaci založenou na logice vhodnosti a společenské identitě v rámci společenství. Problémem však je, že tyto teze nemají moderní demokratické implikace a ani s moderním republikanismem nemají mnoho společného. Důvodem je, že Prótagorova představa ctnosti je exkluzivní a poplatná jen vládnoucími vrstvám. Jinými slovy – jeho chápání výchovy není určeno pro všechn lid, ale pro úzce definovanou společenskou skupinu (chápanou jako jediné společenství ve společnosti) elit, která se vychovává pro spravedlnost a společenskou slušnost. Hlavním účelem takové výchovy je zaručení existence práva, které potřebuje lidstvo pro své přežití (Waterfield, 2000: 205–206, 210–211).

Druhým sofistou, kterého ve stručnosti zmíníme, je Gorgiás z Leontín. Gorgiás žil v letech 483–376 před naším letopočtem (Britannica, 2016e). Sofista Gorgiás je známý především jako rétor a učitel rétoriky. Svě rétorické umění opíral o několik základních principů a skrze ně určil i některé obecné sofistické principy. Prvním principem je, že teorie přírodních věd nemohou vysvětlovat celé universum (tedy imanentní a transcendentní sféru jako jeden celek), ale zohledňují pouze různé pohledy jednotlivců na přírodu. Takové pohledy jsou nutně imaginativní (tj. založené na představivosti, nikoliv na empiricky poznatelných datech). Druhý princip se týká rétorického výkonu. Rétorický výkon je závislý na umění rétora a důkazech, které podává pro přijetí v projevu řečené teze, nikoliv na pravdivosti teze o sobě (tzv. *per se*) či argumentaci podporující její platnost. Třetí princip upozorňuje na problém filozofické disputace, která může pouze upozornit na proměnlivost názorů a přesvědčení řečníků. Řečníci mohou obnažovat argumenty pro či proti, nehovoří však o pravdě nebo nepravdě (Guthrie, 1971: 51).

Třetím sofistou, na kterého se zaměříme, je Hippiás z Élidy, který působil v pátém století před naším letopočtem (Britannica, 2016f) a je považován za intelektuála s širokými encyklopedickými znalostmi (Waterfield, 2000: 251), za což byl i vysmíván,

protože „měl odpověď na všechno“ (odtud se odvíjí Sokratova kritika sofistů, ke které se ještě vrátíme). Hippiás je významný především díky svému pojetí práva, jež je podle něj „lidskou záležitostí“. Právo je vytvořené lidmi jako pomyslná smlouva, která ve svém psaném vyjádření říká, co se ve společnosti dělat smí a co nikoliv (Antifón dle Guthrie, 1971: 138). Právu je však nadřazena přirozenost, kterou Hippiás chápe jako „nepsané zákony přírody“. Zákony přírody jsou univerzální a neprolomitelné (pro člověka tedy nezcizitelné) a poznat je můžeme pouhým nazíráním (to si můžeme představit jako cítění a chápání, že něco takového je, je to dané a nelze to změnit). Díky tomu jsou nepsané zákony tzv. deskriptivní. Nepsané zákony přírody jsou tedy nadřazeny právu, které vytvořil člověk, a protože lidské právo určuje, co by se dělat mělo či nemělo, je tzv. preskriptivní (nařizovací, předepisující). Z krátkého shrnutí rozdílů mezi nepsanými zákony a lidmi vytvořeným právem je patrné, že Hippiás klade důraz na esenciální práva člověka daná přírodou, která jsou nezměnitelná, a na práva člověkem vytvořená, která jsou však i člověkem změnitelná. Podle Waterfielda (2000: 252) je apel na nezcizitelná práva a možnost změny preskriptivních práv jedním z důvodů, proč jsou sofisté hodnoceni jako zastánci demokracie a liberalismu. Pokud je totiž lidské právo změnitelné, není zcela rigidní a může se měnit i struktura vládnoucích (z hlediska změny celého politického systému). Demokracie je tedy možná skrze změnu systému či jeho kultivaci skrze rozšiřování práv. Rozšiřování práv je pak možné díky nezcizitelnosti práv základních, nad které se nemá žádný vládnoucí stavět (jinak by byl tyranem). Nezcizitelná práva se v dnešní době rozvinula do lidských práv a právo přispět ke změně či změnu umožnit (v preskriptivních právech) se rozvinulo v práva občanská. Celý problém je v současnosti složitější, ale u Hippiá můžeme rozeznat základní kontury dnešní politicko-filozofické debaty o lidských a občanských právech.

Sokrates: sofista je směšný; Aristofanés: Sokrates je sofista

Kritika sofistů je cenným odkazem k jejich filozofii. Z obsahu děl různých autorů, kteří se k sofistům vyjadřují, se však nedozvídáme mnoho o sofistech samotných. Zmiňován je spíše způsob jejich práce, který je chápán v dílech kritiků negativně. Uváděné důvody jsou v zásadě dva: sofistům šlo jen o peníze a svou práci omezili pouze na výklad politicky užitečných tezí (chápáno jako povrchní znalost) bez toho, aby se věnovali skutečnému morálnímu poučení (chápáno jako hluboké porozumění a hledání pravdy). Kritici sofistů před sofisty varovali, protože nepodceňovali jejich postavení vlivných učitelů, kteří mohou vychovat generace politiků, kterým jde jen o moc a vnější formu, nikoliv o skutečnou službu svému státu. Pro lepší pochopení

směru této kritiky a samotného postavení sofistů jsou nejcennějším zdrojem informací Sokratovy kritiky sofistů a Aristofanovo dílo *Oblaka*.¹⁹ V případě Sokrata je ale problémem, že je to filozof, o kterém se mnoho a s neurčitostí mluví,²⁰ ale který po sobě nezanechal žádné dílo. Jeho myšlenky lze rekonstruovat z některých Platónových dialogů, kde Sokrates figuruje jako hlavní mluvčí, nicméně není možné zcela jednoznačně určit, co je myšlenka Sokrata a co je myšlenka Platóna jako autora dialogu. Tento problém vyřešit nelze, ale pokusíme se určit vztah Sokrata a sofistů z těch dialogů, ve kterých Sokrates mluví sám o sobě²¹ a vztahuje se k sofistům, resp. jejich způsobu „práce s moudrostí“. Konkrétně nahlédneme do dialogů *Hippias Větší* (1996a), *Prótagorás* (1939), *Kritón* (2003a), *Faidón* (2005a) a *Obrana Sókrata* (2003b). Vztah Sokrata a sofistů nebude jediným tématem této podkapitoly. Na pozadí Sokratovy uvedené reflexe bude představen Sokrates sám jako filozof, první zástupce normativního přístupu a tedy i – s trochou nadsázky – první politický filozof. Budeme čerpat nejen z již zmíněných dialogů, ale také z Xenofónových *Vzpomínek na Sókrata* (1972) pro pouhé dokreslení širší představy u některých interpretací Sokratova postavení vůči sofistům i vůči sobě samému (srov. Tarrant, 1932: 151).

Vztah Sokrata a sofistů nebyl podle dochovaných děl nijak komplikovaný, rozpory byly evidentní. Sokrates kritizoval výklad některých sociálně-filozofických pojmů u sofistů, které byly vztahovány k majetku nebo nějakému povrchnímu účelu. Sokrates v dialozích upozorňuje na to, že obsah pojmů je sofisticky představován jako určité dogma. Konkrétní představený pojem již u sofistů není dále reflektován, to znamená, že je chápán jako nezpochybnitelný. Pokud se někdo o zpochybnění pokouší, je sofisticky zesměšňován. Účelovost, prospěchářství a dogmatismus jsou tedy charakteristiky, které Sokrates sofistům připisuje.

Lačnost po penězích, která je Sokratem vkládána do úst sofistům, je patrná např. v pasáži z díla *Hippias Větší*, kdy mezi sebou vedou dialog Sokrates a Hippias: „Nuže to uvádíš, jak se mi zdá, pěkný důkaz o moudrosti nynější doby proti dřívější, a mnohým se stejně zdá, že moudrý muž má být moudrý nejvíce sám pro sebe; známkou toho je tedy, kdo si vydělá nejvíce peněz. (Sokrates dle Platón, 1996a: 17)“ Výmluvná je také pasáž z *Prótagora*, kdy spolu mluví Sokrates a jeho druh:

¹⁹ V českém překladu z roku 1952 je název díla překládán jako *Oblaky* (viz Aristofanés, 1952).

²⁰ Např. Patočka nabízí polemický pohled na problém samotné existence či pouhé mytologie Sokrata ve své díle *Sókratés* (1991).

²¹ Zařadili jsme i dialog *Faidón*, který je zprostředkováním přímé Sokratovy řeči (viz i dále) a vynechali jsme naopak dialog *Sofisté*, kde Sokrates nevystupuje jako hlavní mluvčí, ani není interpretován (viz Platón, 1995).

„[...] on [Protagoras – pozn. O. S.] jediný je moudrý, a mne moudrým neudělá. [...] Však jestliže mu dáš peníze a získáš si ho, ví bůh, že udělá i tebe moudrým. [...] Ó, Die a ostatní bozi, pravil on, kéž by tomu tak bylo; věru bych nešetřil ničeho ani ze svého jmění, ani z jmění svých přátel [...] (Platón, 1939: 3)“ Moudrost ironicky Sokrates nezpochybnuje jen v rovině „čím máš více peněz, tím jsi moudřejší“. V jiné pasáži totiž moudrost váže na sofistická „řemesla“ – rétoriku a pedagogiku. „[...] například takový Gorgias, sofista z Leontín, přišel sem z vlasti úředně jako vyslanec, jakožto nejpůsobilejší z Leontíňanů k politickým úkolům, a i ve shromáždění lidu se ukázal výborným řečníkem i v soukromí konáním přednášek a vyučováním mládeže si vydělával a odnesl z naší obce mnoho peněz. (Sokrates dle Platón, 1996a: 16)“ V pasáži z *Prótagora* dokonce varuje Sokrates svého přítele Hippokrata před dobrovolným zkažením duše od sofisty *Prótagora* (Platón, 1939: 6). Materiální zajištění skrze výuku a skvělé rétorické schopnosti je ještě Sokratem doplněno o encyklopedické znalosti, kterými se sofisté podle něj také honosí. Takové znalosti ale Sokrates nepovažuje za důležité a přirovnává je ke znalostem pohádek babiček, které vypravují dětem (Platón, 1996a: 21).

Prostředky, které jsou založeny na materiálním základě vlastnění „více“ a „lepších“ věcí Sokrates odsuzuje, pokud jsou navázány na sofistické učení moudrosti. Taková moudrost bude podle Sokrata vždy jen zdánlivá, nikoliv opravdová. Jak Sokrates uvádí ve *Faidonu*, když hovoří o zkrášlování těla skrze oblečení, boty a jiné prostředky: „Zdá se mi, že to pro něho nemá ceny, aspoň pro opravdového filosofa. (Sokrates dle Platón, 2005a: 21)“ Sokratova ironie²² a nadsázka jsou patrné i v díle *Obrana Sokrata* (Platón, 2003b: 46), kdy do důsledku promýšlí (jak je jeho zvykem) nejvyšší moudrost připisovanou sofistům, o které sám nic neví, a pokud o ní něco ví, pak jen to, že musí být vyšší moudrostí než lidskou (o které nelze nic vědět, protože je zkušeností člověka přesahující).

Poslední poznámka Sokratovi slouží pro vymezení se vůči sofistům ve chvílích, kdy byl s nimi spojován. Rozdíly mezi sofisty a Sokratem jsou nám sice již patrné, přesto se na tento problém zaměříme ještě podrobněji. Důvod, který nás k tomu vede, je závažný a spočívá v tom, že se Sokrates na základě své údajné příslušnosti k sofistům dostal do nemilosti athénské demokracie, konkrétně té, která institucionálně fungovala ve čtvrtém století před naším letopočtem. Představitelé soudní moci ho na základě obžaloby odsoudili k smrti a v roce 499 před naším letopočtem byl popraven

²² Se sebeironií Sokrata v Platónových dialozích se můžeme setkat velmi často. Má však kritické jádro, protože se Sokrates snaží působit jako „hlupák“, nicméně ve vlastním zesměšňování se ukrývá formování obsahu nějaké zásadní otázky pro dialog (např. Platón, 1993: 41–42).

(Britannica, 2016s). Podstatou obžaloby bylo právě jeho spojování se sofisty. Než se ale dostane k obhajobě, je třeba podívat se na kořeny obžaloby, protože od té se může obhajoba Sokrata odvíjet.

Kořeny obžaloby, nikoliv obžaloba jako taková, tkví v představě některých Athéňanů, že Sokrates patřil k sofistům a relativizoval zvyky a tradice athénské polis. Tuto představu mimo jiné rozdmýchával Aristofanes ve svém díle *Oblaka*.²³ Sofisté jsou v *Oblacích* vysmíváni zejm. za jejich učení všemu, co se může hodit ke sledování zadaného účelu jejich žáků, kteří je platí. Ústředními postavami jsou Strepsiades, občan Athén, jeho syn Feidippides a Sokrates. Strepsiades se chce naučit rétorickému umění, které mu má pomoci „vyloučit se“ z dluhů. Strepsiades se chce jinými slovy naučit, jak by mohl beztrně obejít zákony (což by se přirozeně setkalo s kritikou jiných občanů, pokud by něco takového bylo možné a sofisty chápáno jako přijatelné). Podle Sokrata však Strepsiades není nadaný k takovému učení, a proto sám Strepsiades přesvědčí svého syna, aby místo něho vstoupil do učení k sofistům. Prvotní Strepsiadova představa o sofistech a Sokratovi je výmluvná: „To je přece škola moudrých, myslírna. Tam bydlí lidé, kteří přesvědčí svou řečí, že je nebe podobné poklopu, kterým přikrýváme uhlí. Ten poklop prý je kolem nás a my jsme uhlí podle jejich moudrosti. Ti lidé učí, když jim zaplatíš, jak slovy lež i pravdu porazit. (Aristofanés, 1952: 12–13)“ Aristofanes je v jiných částech svého satirického díla ještě expresivnější a učení sofistů přirovnává až dokonce k promyšlenému „podfuku“. Strepsiades, a později i jeho syn Feidippides, slouží v dialogu jako odrazové můstky k tomu, aby mohl Aristofanes Sokrata nejen zesmšnit, ale především přímo ukázat na společenskou nebezpečnost sofistů (alespoň z jeho pohledu). Obcházení zákonů, které je hlavním motivem Strepsiadovy touhy po učení, jsme již zmínili. Druhým neduhem sofisty Sokrata je zavádění nových božstev, která se ani částečně neopírají o tradici řecké mytologie. Z dialogu Strepsiada a Sokrata (začíná mluvit Strepsiades): „Ty znáš ty důkazy, tak nauč mě tomu, co nedbá na dluhy a věř při bozích, já ti řádně zaplatím; A při kterých, když u nás bozi nejsou v kursu?; Tak nač vy potom přísaháte zde u vás, na prachy jak v Byzanci?; Chtěl bys mít náležité znalosti o bozích?; Ano, když to půjde, chci; A chceš hovořit s Oblaky, které jsou naše božstvo?; Velmi rád. (Aristofanés, 1952: 23)“ Problém zavádění nových božstev nesouvisí ani tak se snahou chránit nějakou formu státem hájeného a preferovaného náboženství, ale s tradicí respektu k politickému řádu, který je na respektované mytologii založen. Zavádění nových božstev by mohlo být chápáno i jako důkaz individuálního pojetí pravdy, které může být zneužito, jak jsme výše zmínili, v materiální prospěch jednotlivce, a tím

²³ Aristofanes je známým autorem satirických divadelních her, jako jsou *Jezdci*, *Lysistrate* nebo *Ženský sněm*. Terčem jeho kritiky jsou politici, spisovatelé a sofisté, mezi které počítá i Sokrata (Šprincl, 1952: 3).

i v neprospěch obecného vymáhání práva (což by polis oslabilo). Aristofanes zcela volně individuální výklad pravdy kritizuje, protože může vést k úplnému relativismu a i kdyby někdo chtěl politický řád obnovit, nevěděl by, kde má začít (pokud je vše relativní). Souvislost mezi filozofickým relativismem a nemožností obnovit případně zničený politický řád Aristofanes určuje v konkrétní pasáži *Oblak*, kdy je vedena diskuze mezi Sokratovými žáky „Spravedlivým“ a „Nespravedlivým“, kteří se přou o samu existenci lidského práva (Aristofanés, 1952: 28, 56–57). Jak uvidíme níže, Platónův Sokrates (tedy Sokrates jako mluvčí v Platónových dílech) z kritiky absolutního relativismu také vychází (byť je zde paradoxně Aristofanem kritizován). Absolutní relativismus brání přijetí myšlenky existence pravdy, díky tomu je i relativní etika a to, co je správné nebo špatné. Relativismus mezi „dobrým“ a „špatným“, který měl Sokrates zavádět, byl hlavním bodem jeho obžaloby u soudu athénské polis. V závěru Aristofanových *Oblak* je takový relativismus vyjádřen v diskuzi Feidippidése a jeho otce, kdy syn odůvodňuje své právo na to tlouct svého otce i matku. Strepsiades lituje svého zájmu o sofistické učení a toho, že syna k učení přemluvil, zpytuje svědomí a cítí nespravedlnost. Situaci neunese a zapálí myslírnu, ve které Sokrates a ostatní sofisté působí (Aristofanés, 1952: 84–86, 89–90).

Kořeny obžaloby Sokrata jsou evidentní. Konkrétní žaloba, podaná na Sokrata skrze domněnku o jeho sofistice hlavním žalobcem Melétem, je obsažena v Platónově díle *Obrana Sókrata* a zní následovně: „Sókrates je vinen a dopouští se přečinů tím, že zkoumá věci pod zemí i nebeské, že slabší důvody činí silnějšími a že témuž učí i jiné. (Platón, 2003b: 45)“ Žaloba obsahuje obvinění, že Sokrates vědomě zakrývá pravdu, alespoň tak, jak je obvykle vykládána, a na základě toho kazí mládež athénské polis. Tím má Sokrates přispívat k oslabování Athén jako takových, protože rozporuje bohy, ve které věří athénská obec reprezentovaná vlasteneckým²⁴ Melétem (Platón, 2003b: 50). Body obžaloby jsou tedy podobné tématům, kterým se věnoval Aristofanés ve své satirické hře *Oblaka*. Díky *Obraně Sókrata* se ale můžeme pokusit zachytit Sokratovu reakci na obvinění a kritiku, že by měl patřit k sofistům.

Sokrates se proti nařčení brání ve dvou rovinách, protože vlastní obvinění chápe jako dvojí či podvojný: jedno obvinění pramení z jeho pověsti, druhé z jeho skutků. Nejprve se distancuje od spojování jeho osoby se sofisty, kdy přímo zmiňuje jádro takového přesvědčení v Aristofanových *Oblacích* a zmiňuje se o jeho mylně rozšířené sofistické pověsti.²⁵ Druhá rovina je pro něj typická a spočívá v kritické reflexi pojmů,

²⁴ Přímou výraz „vlastenecký“ je v citované pasáži použit.

²⁵ Snaží se například dokázat, že se od sofistů mj. liší svou chudobou, protože nebere za svou výuku žádný plat (Platón, 2003b: 59).

kteřé se v obžalobě implicitně objevují. Sokrates je přesvědčen, že žalobci ani neví, za co ho konkrétně žalují (Platón, 2003b: 45–46). Metoda *Sokratova zkoumání* se projevuje v této pasáži jednoznačně a je pro politické teorie podstatná. Než ale vyzdvihneme její důležitost, zaměřme se obsah vyjádření Sokrata k žalobě, tedy na jeho vlastní obhajobu.

Sokrates začíná svou obhajobu rozdílem mezi termíny „horší“ a „lepší“. Pokud má Sokrates kazit mládež, musí ji kazit takovým způsobem, že je mládež ve svém důsledku horší. K posouzení, zda je mládež horší, je nutné poměřit ji k protikladu, tedy k tomu, co je lepší. Sokrates se pozastavuje nad tím, že Melétos ho sice obviňuje z kažení mládeže, ale neurčuje, co je dobré, tedy přeneseně – jaká výchova je lepší a tedy jaká výchova (skrže výuku) může být i horší. Sokrates se proto na problém určení dobra Meléta doptává a odhaluje tak hierarchii obce, včetně politické odpovědnosti za podobu zákonů, které mají být odrazem společenského dobra a tedy i výchovy. Výsledkem je, že Sokrates Meléta dostane do stavu argumentačního prázdna, protože ten není schopen argumentovat proti specificky položeným otázkám ohledně dobra obce a toho, kdo by jej měl určovat. Smyslem je dokázat, že společenské dobro není jednoznačně určitelné. Pokud tedy Sokrates něco tvrdil a jeho žáci ho v dobré víře vyhledávali, pak si není vědom toho, že by konal zlo. Musel konat buď dobro, nebo konat zlo, ale zlo mohl konat jen neúmyslně, protože proč by ho žáci vyhledávali, kdyby jim působil zlo: „[...] buď nekazím, nebo jestliže kazím, dělám to neúmyslně, takže ty v obou případech mluvíš nepravdu. (Platón, 2003a: 52)“ Sokrates rétoricky dokazuje, že pokud by se i provinil, neměl by být souzen, ale poučován, protože se mýlil.

Poučování, které spočívá v nekonečném hledání „pravdy“ významu každého z pojmů (jako například dobra, spravedlnosti, krásy apod.) je dle Sokrata jeho hlavním úkolem, kterého se nevzdá. Pokud by ho měli ti, co určují dobro v obci (v tomto případě soudci jako zástupci vůle polis) popravít za hledání pravdy, pak neutrpí on, ale obec samotná. Sokrates v průběhu své obhajoby zvrátil obhajobu sebe sama v obhajobu politického řádu obce. Oprostil se od možnosti trpět za své provinění a zároveň se snaží věnovat směřování k obecnému dobru, ke kterému se fakticky skrže různé pojmy vyjadřuje ve všech platónských dialozích, kde figuruje jako mluvčí. Obec tedy může rozsudkem trpět více než on sám jako jednotlivec. V případě rozsudku obec utrpí tím, že nebude umožněna svobodná diskuze o dobru s kýmkoliv a kdekoliv, o což se Sokrates za svého života snažil. Taková obec nebude moudrá, protože moudrost vychází z hledání pravdy jako takové a je její nutnou podmínkou (Platón, 2003b: 57–58). Zájem Sokrata brání obec, nikoliv sama sebe, se projevuje i v návrhu řešení jeho obvinění. Navrhuje pokutu v takové výši, která by mu jako nemajetnému neškodila (zmiňuje konkrétně

jednu *minu*, zatímco jeho přátelé v čele s Platónem a Kritónem se chtějí za Sokrata zaručit částkou třicet *min*).²⁶ Právě v takovém návrhu se objevuje potřeba chránit obec, protože kdyby Sokrates vyšel s jakoukoliv újmou (ztrátou více peněz, kterou by pocítil jako újmu), rozhodnutí by odporovalo svobodné diskuzi a hledání pravdy. Sokrates by byl za takové jednání trestán nějakou újmou a obec by tak opět trpěla, protože by byla vůči němu nespravedlivá. Rozhodnutí obce, ať už je jakékoliv, Sokrates respektuje a bude respektovat,²⁷ protože pokud by rozhodnutí rozporoval, stavěl by se proti obci ze svých vlastních sobeckých zájmů, které nejsou moudré.²⁸ Sokrates oponuje, dokud rozhodnutí nepadne a oponuje pouze v takovém prostoru, který mu obec skrze soudce dá.²⁹ Po vynesení rozsudku je aktem rozhodnutí určena pravda (týkající se daného případu), jejíž rozporování by vedlo k rozporování spravedlnosti, dobra celé obce (což by bylo pro obec negativní a mohlo by to popírat svobodu jiných občanů) a vystupování proti obci je porušením dohody dotyčného občana s ostatními občany obce (Platón, 2003a: 92). Přesto se Sokrates pozastavuje nad konečným rozsudkem, který ho odsuzuje k smrti. Podle svých slov takový rozsudek očekával, ale k podivu je pro něj počet hlasů pro trest smrti a proti trestu smrti, mezi nimiž nejsou velké rozdíly (Platón, 2003b: 64). Podiv můžeme interpretovat jako vyjádření nutnosti diskuze ve společnosti (ve světle trestu smrti jako trestu absolutního), která musí být otevřená a která nebude nikdy jednoznačná, protože jedna jediná a definitivní pravda není. Existuje kontextuální, společenská pravda, kterou určuje buď obec, nebo společnost či jednotlivec, ale vždy v hranicích daných obcí (více např. Xenofón, 1972: 30–33).

V úvahách nad smrtí Sokrates pokračuje ve *Faidonu*, kde se věnuje smrti a vztahu pojmu smrti k poznání pravdy. Sokrates metaforicky navazuje na své odsouzení a obhajobu, kterou před odsouzením pronesl. *Faidon* není klasickým dialogem, kde by Sokrates vystupoval s přímou řečí. Jedná se o vypravování Sokratova žáka Faidona o tom, co zažil poslední den Sokratova života (Platón, 2005a: 13, 15). Už jen z toho důvodu, že na konci dialogu Sokrates umírá, není možné, aby byl dialog přímou řečí Sokrata a jeho žáků. Obsahem *Faidonova* vypravování o Sokratovi je diskuze mezi

²⁶ V Platónském dialogu *Kritón* jsou zmiňováni i Sokratovi příznivci mimo Athény, kteří jsou ochotni finančně pomoci Sokratovi tak, aby mohl po rozsudku (viz níže) prchnout. To Sokrates odmítá (Platón, 2003a: 81–82).

²⁷ „Ale ať to dopadne, jak je bohu milo, zákona je třeba poslechnout a hájit se. (Platón, 2003b: 45)“

²⁸ Podobně se Sokrates vyjadřuje i ve chvílích, kdy diskutuje s Hippiem o prospěšnosti zákonodárců pro zákony jejich obce (Platón, 1996a: 19).

²⁹ Sokrates tak nerozlišuje mezi legalitou a legitimitou, tak jak je známe dnes. Je to logické, protože společnost byla rozdílná (exkluzivní oproti dnešní inkluzivní) a obsah pojmu občan byl diametrálně odlišný (Platón, 2003a: 90–92).

Sokratem a jeho přáteli (včetně samotného Faidona) o relativitě pravdy a lidské neschopnosti a nemožnosti dosažení definitivního určení pravdy. Na tuto diskuzi se vážou pojmy jako smrt, vědění, duše aj. Skrze diskuzi je určen vztah duše a těla ve smrti a v životě. Pokud je člověk mrtvý, je jeho duše odloučena od těla. Duše je tedy bez těla svobodná, a to je možné jen ve smrti. Naopak pokud je duše spojená s tělem (člověk je živý), duše nemůže dosáhnout své úplné svobody. Vztah duše, těla, smrti a života se s pravdou pojí tak, že duše může dosáhnout absolutní pravdy (pravdy o sobě) pouze ve chvíli, kdy ji tělo neobtěžuje a není tak duši překážkou v rozumové činnosti (člověk je tedy mrtvý). Pokud je člověk živý, tělesné potřeby ruší rozumovou činnost duše obsaženou v člověku, a proto je duše v rozumové činnosti nejsvobodnější až po smrti. „[...] a tehdy, jak se podobá, dostane se nám toho, po čem toužíme a čeho jsme podle svých slov milovníci, moudrosti, totiž až zemřeme – jak ukazuje ta úvaha –, zaživa však ne. (Platón, 2005a: 24)“ Z uvedeného vyplývají dvě hlavní³⁰ teze. Zaprvé: člověk nemůže nikdy dosáhnout absolutní pravdy a plného poznání. Zadruhé: není důvod bát se smrti, pokud je člověk moudrý. Faidonovo vypravování končí tím, že Sokrates (v souladu s výše řečeným) neprodluhuje zbytečně svůj život a vypije jed, který mu připraví dozorce.³¹ Po požití jedu postupně umírá za přítomnosti svých žáků (Platón, 2005a: 89–90).

Vztah Sokrata k životu a smrti vyplývá z jeho filozofického přesvědčení. Filozofické přesvědčení, které je z výše řečeného patrné, je postaveno na několika principech. Sokrates se primárně snaží o důsledné pochopení člověka v jeho danosti (ontologie). Tím se odlišuje od přírodních filozofů. Mohlo by být namítáno, že záměr pochopení člověka a soustředění se na něj můžeme vidět již u Hérakleita, protože Hérakleitos tvrdil, že „vše má svou hloubku“, včetně člověka. Sokrates však tuto myšlenku využil a aplikoval na člověka při filozofickém tázání. Sokrates navíc z filozofického tázání vyčleňuje definitivní pravdy a tím zabraňuje vytvoření celistvějšího filozofického systému, který by byl podobný sofistice – a to je druhé vymezení pro určení originality Sokrata.

Mimo člověka samotného se ale také soustředil na jeho roli ve společnosti při snaze pojmut všechny role, včetně role „politické“ (ve smyslu politické vlády, resp. uplatňování politické moci). Společenská role člověka je (opět) vázána na pravdu jako filozofický koncept. *Pravda je hodnotou samou o sobě a pravdu nemáme hájit*

³⁰ Důležitou tezí také je, že duše je nesmrtelná a díky tomu „[...] duše žijí, když odsud přijdou, a zase sem přicházejí a opět vznikají z těch, kteří zemřeli. (Platón, 2005a: 28)“ Nesmrtelnost duše je ale problém, na který není v těchto skriptech prostor.

³¹ Nejedná se o sebevraždu a proti sebevraždě se Sokrates i staví negativně (Platón, 2005a: 18).

pro sebe nebo pro jiné, ale pro pravdu samu. Pokud budeme hájit pravdu způsobem, že k ní nikdy nemůžeme definitivně dojít a zároveň že je společensky hájena obcí (jako společenstvím s institucionálními strukturami), pak pravda dostává svůj relativní společenský obsah. Pokud bychom výklad ještě posunuli dále: pravda není ani zcela relativní, ani zcela absolutní (a něčím či někým definitivně určená). Pravda je ve spojení se společností kontextuální, a proto je pravdivost „společenské představy“ vyjádřena v politickém řádu (srov. Xenofón, 1972: 30–34). Politický řád má být podle Sokrata hájen, jinak by hrozil společenský chaos skrze nedodržování práva (zde se projevuje Sokratova kritika sofistů). Sokrates se snaží celou společnost vidět komplexně jako vyjádření hodnot. Rozumnou hodnotou, kterou sám doporučuje pro společenský život, je skromnost. Skromnost v Sokratově filozofii vychází z potřeby klidu pro uvažování. Materiální věci okolo člověka rozptylují lidské uvažování a rozvažování nad podstatou fenoménu týkajících se jak člověka samotného, tak společnosti a společenských rolí pro jednotlivce (v rámci společnosti). Uvažování nad věcmi, které mají uspokojovat lidské povrchní potřeby (nikoliv potřeby duše), je zbytečné. Skromnost se tedy má týkat umrtvování běžných potřeb a soustředění se na potřeby duše, tedy hledání podstaty skutečných morálních problémů. I z tohoto důvodu rezignoval na aktivní politickou dráhu, protože je věcí praktického výkladu, ne výkladu ohledně pojmů o sobě (Platón, 2003b: 60; srov. Xenofón, 1972: 25). Pokud je podle Sokrata důležitá skromnost, pak je nutné být skromný nejen v odívání, ale i v tom, co si myslit o sobě a o druhých.³² Pokora je nutnou podmínkou skromnosti, která vede k otevřenosti a otevřenost je základem svobody. Člověk má být pokorný k názorům druhých lidí a nezáleží na tom, jaké sociální postavení dotyčný má. Nejen z tohoto důvodu chce Sokrates diskutovat s každým a zadarmo (Platón, 2003b: 61).

Skromnost a otevřenost jsou dvě důležitá východiska přístupu k jednotlivým fenoménům. Skrze vlastní sebezapření (ať už co do potřeb, tak do názorové nedogmaticnosti) se můžeme přiblížit k podstatě fenoménů. Skromnost a otevřenost jsou ale pouhými východisky. Je nutné zvolit i metodu, která nás povede k podstatě fenoménů v rámci společenské praxe. Metodu si můžeme představit schematicky a prakticky: Sokrates dle Xenofóna (1972: 23) celé dny chodil po ulicích, gymnásiích a dalších veřejných prostorách a pokládal kolemjdoucím otázky. Sám Sokrates o tom tvrdil: „[...] bez přestání celý den všude přisedávám a pobízím vás a jednoho každého přemlouvám i kárám. (Platón, 2003b: 59)“ Účelem bylo hledání podstaty fenoménů,

³² Zmínka o stylu oblékání Sokrata, které zrcadlí jeho skromnost, je několik, byť některé z nich jsou spíše ironické, jako např.: „[...] kráčíš tak pyšně po cestě, kouleje svým zrakem na všechny strany, a za to, že chodíš neobut a na nás vznešeně hledíš. (Aristofánés, 1952: 29)“

kteř se týkají společenské sféry a díky tomu jsou abstraktní (např. Platón, 2005a: 23). Sokrates tedy pokládal náhodným kolemjdoucím (ale i svým žákům) otázky týkající se pojmů jako dobro, krásno,³³ spravedlnost, pravda, trest, zbožnost apod. Při diskuzích se řídil krédem, že člověk musí rozumět tomu, co říká (což se netýká vědění, ale srozumitelnosti), aby sám sobě mohl skládat účty. Jinými slovy, mimo otázek jiným lidem pokládal otázky sám sobě a to samé chtěl po dotazovaných. Ke srozumitelnosti ale přidával ještě specifické vědění o dané věci. Jednalo se o jakousi jednoduchou hermeneutickou reflexi, kdy byl sledován posun v argumentaci a zároveň byly váženy samotné argumenty. Dialog měl následující podobu: zaprvé účastník diskuze musel zcela pochopit smysl tvrzení, které je mu předkládáno a bylo vyvoláno původní otázkou. Zadruhé měl formulovat anti-tvrzení či antitezi, a to v souladu s pravidly logiky. Zatřetí, pokud se začaly v dialogu objevovat teze, které by vedly k zásadnímu sporu, jež by mohl diskuzi zablokovat, pak byly vyřazeny. Všechny podmínky dialogu lze shrnout dle výsledku, tedy že na „svět“ přišla nová myšlenka obohacená o percepci problému minimálně dvou diskutujících. I proto se takový přístup nazývá maieutickým (někdy také jen maieutická metoda), jinými slovy „porodním“ („porodem“ vzniká nová teze, myšlenka).³⁴ Podstatou takového větvení, které končí „jen“ další tezí, byť je kvalitativně odlišná od jiných tezí, které ji utvořily (včetně percepcie řečníků), je nemožnost definitivní pravdy, tedy sdělení „takto to je“ (srov. Xenofón, 1972: 23–24). Tím podle Aristotela Sokrates přispěl filozofii metodou otáčení argumentů a obecných definic (Aristotelés dle Tarrant, 1932: 152). Myšlenka je tedy nová a přináší nový pohled, ale na tu samou „věc“, na ten samý problém. Problém není vyřešen sám o sobě, protože je neřešitelný, tzv. aporetický (Brickhouse, Smith, 1983: 659). Význam porodního přístupu je tedy v tom, že se pomocí něho nesnažíme sdělovat definitivní pravdu, ale „pomáháme myšlenkám na svět“, kdy kritizujeme a demaskujeme domnělé pravdy. Komplexnost takového přístupu je u Sokrata populárně rámována do výroku „[...] ani nevím, ani se nedomnívám, že vím. (Platón, 2003b: 48)“ Tento výrok je ale až příliš schematický.

Kapitolu o Sokratovi zakončíme výroky, které jsou výmluvnější než zmíněná zkratka, a to nejen proto, že jsou to výroky delší. Sokrates vnímá sám sebe a svůj úkol kritického pohledu následovně: „Nakonec jsem tedy šel k řemeslníkům. O sobě jsem si byl totiž vědom, že neumím, abych tak řekl, nic, ale o těch jsem věděl, že u nich naleznu mnoho krásných znalostí. A v tom jsem se nezklamal, uměli, co jsem já

³³ Například krásno Sokrates dialekticky zkoumá ve spisu *Hippias Věťší* (Platón, 1996a: 23–34).

³⁴ Tato metoda je nám již známým Aristofanem (1952: 16) vysmívána: „Ty nevzdělanče, kopeš do dveří tak nefilozoficky, že jsi přivedl už nalezený pojem k potratu?“

neuměl, a po této stránce byli nade mne moudřejší. Ale, občané athénští, nabyl jsem mínění, že i ti dobří řemeslníci mají tutéž chybu jako básníci – pro dobré provádění svého umění si každý myslil, že je i v ostatních největších věcech nejmoudřejší. [...] vskutku moudrý je bůh [...] lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou. (Platón, 2003b: 49)“

Platón, ideální stát a ideální politik³⁵

Platón se narodil roku 428 před naším letopočtem do jedné z předních aténských aristokratických rodin (Popper, 1994: 27). Díky svému společenskému postavení a inteligenci se mu nabízela politická kariéra, pro kterou se ale nerozhodl.³⁵ Svě důvody, proč aktivně nevstoupil do politiky jako reprezentant athénskému lidu, Platón představuje v tzv. *Listech*. „Kdysi, když jsem byl mlád, bylo se mnou zrovna tak jako s mnohými; myslel jsem, že jakmile se stanu svéprávným, hned se oddám politické činnosti. A tu jsem zažil takovéto zvláštní události politického života. Protože bylo tehdejší ústavě od mnohých mnoho vytýkáno, nastal převrat a v čelo nového zřízení se postavila vláda jedenapadesáti mužů, [...] jedenáct v městě, deset v Pairaieiu – obojí jednak pro správu tržiště, jednak aby zařizovali, čeho bylo třeba v městě – a třicet se ujalo neomezené vrchní moci. (Platón, 1996b: 35)“ Platónem zmíněná vláda jedenapadesáti mužů je běžněji známa jako vláda třiceti či ještě konkrétněji jako vláda třiceti tyranů, ke které měl Platón negativní vztah (Platón, 1996b: 36). Neomezená vláda třiceti tyranů je prvním důvodem, proč se Platón vyhnul politické kariéře. Druhým důvodem byl postoj Platónova učitele³⁶ Sokrata k politické činnosti, kterou jsme výše popisovali. Tento důvod byl umocněn Sokratovou popravou jako tragickou tečkou za rozpory mezi ním a tamním politicko-kulturním zřízením. Třetím důvodem je absence motivace pro vstup do politiky, pokud jako dostatečný motiv připustíme nemožnost změny politiky athénské obce. Možnost změny tzv. k lepšímu Platón nevylučuje, ale náprava zákonů nemůže být nikdy úplná, protože ideální obec reálně nemůže existovat (tak, jako nemůže existovat pravda o sobě). Reálná ideální

³⁵ Části této kapitoly, které se věnují dialogům *Ústava, Zákony a Listy*, částečně vychází z kapitoly „Platón“, již jsem autorem. Zmíněná kapitola je součástí knihy *Komparace sociálních utopií*, kterou jsem napsal s kolegou V. Naxerou (viz Naxera, Stulík, 2012). Text v těchto skriptech je oproti zmíněné kapitole výrazně přepracován a v některých pasážích rozvinut.

³⁶ Vztah Platóna jako žáka a Sokrata jako učitele nemůžeme potvrdit již jen z toho důvodu, že Sokrates pojem „učitel“ spojuje s jím kritizovanými sofisty (viz výše).

obec je oxymóronem a politicky sloužit nedokonalosti je zbytečné.³⁷ Tolik ke třem důvodům pro rezignaci na politickou kariéru a politickou praxi. I díky rezignaci na praxi můžeme Platóna považovat za filozofa a jednoznačného teoretika. Jako teoretik se Platón pokoušel racionalisticky dokazovat rozpory u jednotlivých pojmů, jejich vrstvení a možností případných argumentačních obhajob. Neopíral se přitom o praktické zkušenosti, ale pouze o příklady z praxe, které měly doplňovat jeho racionální konstrukci. Platón se takovým postupem neliší od svého učitele Sokrata.

Platónovým základním přístupem pro zkoumání byla dedukce. Platón se snaží skrze dedukci pojmenovat pojmy, rozebrat varianty jejich definic či charakteristik, některé definice či charakteristiky vyloučit jako rozporné a ty, které se v argumentaci osvědčily, opětovně poskládat do jednoho celku, jednoho pojmu s obecnou definicí. Taková dedukce je základem jeho filozofie, skrze niž racionalisticky tvořil teorie. Témat pro tvorbu teorií a pojmenování různých pojmů bylo mnoho, stejně jako řečníků, kteří se v jeho dialozích objevují (Sokrata jsme již zmínili). U témat a pojmů, které se vztahují k politickým teoriím či přímo vytvářejí politické teorie, nás bude zajímat především jejich vnitřní logická struktura a stavba. Opomenuty ale nebudou ani zajímavosti a jiné pojmy, které se k politice vztahují na první pohled jen zdánlivě. Pro zkoumání Platónových politických teorií volíme tyto dialogy: *Ústava* (Platón se věnuje spravedlnosti a představuje vládnoucí třídu); *Zákony* (v nich se věnuje charakteru zákonů obce a poddanským třídám obyvatelstva obce); *Politikos* (kde je určen ideál politika).

Ústava: dokonalá obec dle třídy vládnoucích

Ústava patří k tzv. středním platónským dialogům. Smyslem díla a motivem pro jeho sepsání bylo vystavět ideální polis jako obraz kritické reflexe politických poměrů, o kterých hovořil Platón již v *Listech* a které jsme zmínili.

Dialog začíná tím, že se Sokrates, jako hlavní řečník, prochází s přítelem Glaukónem při příležitosti slavnosti svátku bohyně Bendis,³⁸ když je zastaví

³⁷ Přesto se Platón pokoušel zapojit do politického života v roli vychovatele a rádce, a to v Syrakusách, kam byl pozván tyranem Dionysem a jeho spoluvládce Diónem. Platón měl představu, že Dionysos a Dión budou jeho žáci, nicméně Dionysos Dióna vyhnal. Platón chtěl následně oba sprátelit, ale Dionysos několikrát porušil slib ohledně chování k Diónovi. Platón poté rezignoval na svou roli a z politiky se stáhl zcela, protože nechtěl Dióna zradit spoluprací s Dionysem. Jak Platón sám píše Dionysovi: „A nediv se; neboť každý, kdo má rozum, by ve mně právem viděl špatného člověka, kdybych, jsa sveden velikostí tvé panovnické moci, zradil starého druha a hostinného přítele, skrze tebe ve zlém postavení žijícího [...] (Platón, 1996b: 27)“

³⁸ Slavnost bohyně Bendis je dle Voegelina (2000b: 108) symbolem rovnosti účastníků v diskuzi.

sluha Glaukónova bratra Polemarcha. Polemarchos pozve Sokrata a Glaukóna na přátelskou diskuzi k němu domů. Sokrates i Glaukón pozvání přijímají, děj se posouvá do Polemarchova domu a diskuze začíná tématem spravedlnosti. Nejdříve je zmíněna spravedlnost ve smyslu jednání člověka, následně pak spravedlnost v kontextu politického řádu celé obce. Spravedlivé jednání jedince je nejprve definováno jako takové, které neškodí přátelům ani nepřátelům, neboť dle Sokrata (ve smyslu řečníka), pokud škodíme nepřátelům, pak se jejich vlastnosti ještě zhoršují (Platón, 2005c: 41, 45, 51). Spravedlnost je dobrá lidská vlastnost a je spravedlivé bojovat (nikoliv přímo škodit) proti nespravedlivému. V tomto bodě do hovoru vstupuje Thrasymachos, podle něhož „[...] spravedlivé není nic jiného, než co jest silnějšímu prospěšné. (Platón, 2005c: 55)“ Silnější je v tomto smyslu vládnoucí třída. Platón obě pozice aplikuje na společenské zřízení zaštitěné obcí a fakticky začíná stavět svou teorii (Platón, 2005c: 56), díky pokračující kritice Sokrata, vůči Thrasymachovi. Sokrates Thrasymachovu tezi zpochybňuje následovně: „Což kormidelník? Jest pravý kormidelník velitelem lodníků, či plavcem? Velitelem lodníků. Nesmíme se podle mého mínění ohlížeti na to, že pluje na lodi, a nelze ho zvát lodníkem, neboť kormidelníkem sluje ne vzhledem k plavbě, nýbrž vzhledem k svému umění a ke svému velení nad lodníky. (Platón, 2005c: 60)“ Kormidelník je tedy správcem a jako takový přirozeně spravuje plavbu, tj. vládne ve prospěch lodníků, tedy těch, kteří jsou pod touto vládou (Platón, 2005c: 62). Sokrates tak tvrdí, že kormidelník, jako vládnoucí, může uplatňovat svou spravedlnost i ve prospěch druhých, nikoliv pouze ve svůj prospěch, i když takovou mocí disponuje.

Thrasymachos však oponuje a tvrdí, že v některých případech je nespravedlnost nikoliv špatností, ale chytrostí. To Sokrates zpochybňuje poukazem na účel spravedlnosti, která musí být vědomá a ve prospěch všech. Jinými slovy, ten, kdo je nespravedlivý, je taktéž nevědomý ve správě obce, neboť neví, jak obec spravedlivě spravovat (Platón, 2005c: 69–74). Pokud je obec spravována nespravedlivě, sama je nespravedlivá a tím zároveň i nestabilní, neboť nespravedlnost „[...] rodí vespolné rozbroje, nenávisť a půtky, spravedlnost však svornost a přátelství [...] (Platón, 2005c: 74)“ Jen ti, co vědí, jak obec spravovat, a mají tak filozofickou moudrost, jsou odtrženi od nevědění a „stínů z jeskyně“, mají pak i právo tuto obec řídit (Platón, 2005c: 276). Důvod je právě ten, že jsou spravedliví.

Vládnoucí ale nemají úkol jen spravovat obec z hlediska její formy, musí vytvářet i její obsah a skrze něj obyvatele obce vychovávat. Nutnost výchovy vyplývá z toho, že člověk je dle Platóna egoistický a jeho společenskou spravedlivou stránku je třeba rozvíjet výchovou s prvky případného přinucení. Člověk je takové výchovy

schopen, protože je fakticky nesamostatný a má přirozenou potřebu se sdružovat (Platón, 2005c: 92). Potřeba vychovávat jednotlivce je hlavním účelem státu. Cílem je vytvoření společnosti bez bezpráví atomizovaného světa, světa jednotlivců bez vzájemné kooperace a společných hodnot. Vyhnutí se bezpráví je pak spravedlností, a pokud obec zabraňuje bezpráví, je nutně spravedlivá. Konkrétní instituce a důvody jejich tvorby ve spravedlivé obci si popíšeme na následujících odstavcích.

„Když [...] jeden z občanů zakouší cokoliv buď dobrého, nebo zlého, taková obec nejspíše přijme ten jeho stav za svůj a všeska se bude buď spolu radovati, nebo spolu rmoutiti. (Platón, 2005c: 208)“ Obec je vyšším vyjádřením jednotlivce, jakousi kolektivní entitou s vlastní hodnotou. Vlastní hodnota se projevuje v existenci „vnitřního hlasu“ (*daemon*³⁹), který je symbolizován vládoucími a ústavou, kterou mají chránit. Občané se pak dělí na vládoucí a poddanou vrstvu. Do vládoucí třídy patří ochránci (filozofové, též králové chránící ústavu obce) a pomocníci, kteří pocházejí z jedné společenské vrstvy strážců. Ostatní občané jsou buď zaměstnavatelé, živitelé, řemeslníci nebo obchodníci (Platón, 2005c: 93–96, 208, 303).

Dokonalá obec musí být dle Platóna moudrá, statečná, uměřená a spravedlivá. Moudrost se pojí s rozvážností a znalostí a je atributem strážců. Statečnost je taktéž atributem strážců, nikoliv však ve smyslu vojenské statečnosti, ale ve smyslu ochrany pravdivého mínění obce. Uměřenost se ukazuje ve zdrženlivosti, tj. v sebeovládání vůči žádostivosti. Spravedlnost se jako zastřešující pojem projevuje v tom, že nikdo nevystupuje, resp. neměl by vystupovat, ze svého stavu a měl by konat pouze to, co je mu jeho stavem určeno. Společenská uzavřenost do jednotlivých vrstev je vyjádřením spravedlivého rozvrstvení obyvatel polis dle jejich společenského účelu (údělu). Každý by měl mít v obci své základní úkoly a tyto úkoly jsou identické pro všechny členy každé z vrstev – zároveň má každá vrstva jiné úkoly. Rozdíly mezi vrstvami Platón odůvodňuje jiným „druhem“ duše u každého příslušníka jedné z vrstev. Člověk má vrozené predispozice. Predispozice by měli vládoucí rozpoznat a nastavit takové mechanismy, které budou klíčové predispozice pro každou z vrstev rozvíjet, nebo naopak potlačovat predispozice pro vrstvy jiné (Platón, 2005c: 93, 236).

³⁹ *Daemon*, též *daimon* či *daemon* můžeme interpretovat jako princip, který se dotýká boha tím, že ho tzv. nahlíží. Je to vyšší princip, který nám dává celistvost světa, a to bez překročení do božské sféry. Schematicky ho můžeme chápat jako „vnitřní hlas“, který nás vede (např. Platón, 1993: 47). Tento princip je často zmiňován i u Sokrata (v interpretacích skrze Platónské dialogy).

Vrstva strážců – králové a jejich pomocníci

V *Ústavě* se Platón věnuje především rozvíjení vrstvy strážců na jejich určených vlastnostech. Příslušníci vrstvy strážců mají duši uměřenou, neboť je kombinací vznětlivosti a lásky k moudrosti (tj. rozumovosti). Složka rozumová má dle Platóna péči o celou duši a měla by vládnout. Složka vznětlivá jí má být nápomocna a řídit se skrze ni. Strážci jsou v ústavě vládnoucí vrstvou – jako taková musí být osvobozeni od běžné práce a věnovat se jen svému výcviku pro správu obce a strážení (vnější i vnitřní). Jejich obživu zajišťují nižší vrstvy společnosti (Platón, 2005c: 184, 210, 213). Pro účely strážení obce se musí strážci rozvíjet, a to jak tělesně,⁴⁰ tak i duševně (tzv. *músický* rozvoj). Nutností je vyvažování dvou esenciálních atributů jejich služby obci – vznětlivosti a lásky k moudrosti (tj. filozofování, spojení *filein* a *sofia*), přičemž cílem výchovy má být mimo jiné rozvíjení atributu uměřenosti. Mezi další a související vlastnosti strážců patří bystrost ve výuce a pracovitost (Platón, 2005c: 100–105, 125, 135, 209). Výchova strážců⁴¹ je poměrně obsáhlá a složitá, ale osvětluje se na ní Platónův vztah ke spravedlnosti obce a především důraz na racionalismus a totální sociální inženýrství (podobně jako u renesančních či novověkých utopií).

Společenská vrstva strážců je uzavřená a s výchovou se zde začíná již od narození (Platón, 2005c: 190). Narození předchází akt plazení, který podléhá pravidlům eugeniky. Postavení mužů a žen je rovnocenné, neboť ženy zastávají stejné práce v rámci své strážcovské služby jako muži, a to společně s muži, nikoliv dle genderového rozdělení (Platón, 2005c: 190, 193, 197; Russel, 1947: 132). Vlohy jednotlivých lidí se dle Platóna nemohou určovat podle pohlaví a Platón se důsledně drží celkových charakteristik pro jednotlivé kasty bez zohledňování dalšího možného dělení. Jak je patrné, tak dělení na další kategorie uvnitř společenských vrstev Platón připouští, ale takové dělení analyticky nezohledňuje (až na výjimku u tzv. králů; viz níže). Pokud je tedy přirozeností jakékoliv ženy její strážcovská funkce, nesmí jí být ve výkonu této služby bráněno a k takovému bránění by ani nebyl důvod. Jediné, co Platón uvádí jako rozdíl mezi mužem a ženou je, že žena je slabší než muž a měla by vykonávat lehčí strážcovské práce. Společná práce předznamenává i širší rozměr společných činností. Společné činnosti jsou Platónem strukturálně vsunuty pod společné „tělesné vlastnictví“ všech žen, mužů a dětí. Ve strážcovské vrstvě tak neexistuje manželství, osobní život, výchova dětí biologickými rodiči či vlastnictví majetku. Úplná rovnost v rámci vlastní vrstvy

⁴⁰ K tělesnému cvičení Platón volí podobný model, jako byl ve Spartě – dívky a chlapci cvičili společně, a to nazí (Russel, 1947: 115).

⁴¹ „[...] avšak vás jsme vypěstovali my jako v úlech za správce i krále ve prospěch nás samých i ostatní obce [...]“ (Platón, 2005c: 275–276)“

nicméně není, protože ve sporech mají hlavní slovo nejstarší, což evokuje gerontokracii jako vládu nejstarších (Platón, 2005c: 198–201, 211, 1961: 57–58).

Výchova dětí je společná, biologicky nepodmíněná, neadresná a je důležitým prvkem, kterému Platón v *Ústavě* věnuje značnou pozornost. Důležitost vyplývá jak ze snahy představit mechanismus potlačování a rozvíjení vrozených dispozic jednotlivých příslušníků strážcovské vrstvy, tak z důrazu na výuku ke (společenské) spravedlnosti, která je hlavním tématem *Ústavy*. Platón navrhuje pro správnou výchovu strážců následující nauky.

První a prvotní naukou, kterou by si měli strážci osvojit, je aritmetika. Díky aritmetice se chovanci naučí myslet abstraktně, používat mechanismy čistého rozumu (logické spekulace bez empirické zkušenosti),⁴² a tak budou schopni racionalisticky plánovat a představovat si velmi abstraktní kategorie, které jsou ale pro správu obce klíčové (včetně plánování a vytváření politického obsahu těchto kategorií). Díky tomu se učení jedinci mohou přiblížit k metodě nahlížení jsoucen, jinými slovy k abstrakci pojmu „jednoho“ (Platón, 2005c: 279, 282). Pojem jednoho je opakem pojmu mnohosti – aniž bychom zabíhali do filozofických detailů – pojem jednoho je symbolem stálosti, symbolem neměnného jsoucna, které, z hlediska všedního světa, symbolizuje abstraktní totalitu a zástupný symbol „bodu“ (srov. Platón, 2005c: 283). Chceme-li, můžeme „bod“ poněkud zjednodušeně přirovnat k jakékoliv viditelné věci, kterou svým rozumem dále nedělíme – vidíme jedno jablko, tedy máme představu jeho totality a máme tak i „představu“ čistého čísla „jedna“.

Druhou naukou je „měřické poznání“, kde jde o abstrakci spojení dvou bodů v prostoru (konstrukce přímky končící v nekonečnu). Platón se v tomto případě inspiroval u Pýthagorejců, konkrétně tedy u jejich představy *kosmu* (též nepřesněji *univerza*), kdy číslo jedna představuje bod, číslo dva přímku, číslo tři rovinu a číslo čtyři trojrozměrný prostor. Součet všech číslic dává „magické“ číslo deset, které je symbolem právě zmíněného *kosmu* (Platón, 2005c: 285; srov. Porfyrios, 1999: 23). Třetí naukou, jak je již možné předpovídat, je geometrie zabývající se plochou a čtvrtou naukou je astronomie, protože se zabývá věcmi, které nemůžeme zrakem postihnout, ale můžeme si je představit (stejně jako nemůžeme vidět třetí rozměr, přestože je integrální součástí naší abstrakce).

Třetí rozměr nevidíme, i když si to málo uvědomujeme a díky empirickým zkušenostem s imaginací i těžko připouštíme – „[...] ta jsoucna lze vskutku postihnouti jen rozumem a myšlenkou, zrakem však nikoli. (Platón, 2005c: 288)“ Pokud žák všechny

⁴² Problematika čistého rozumu je velmi komplikovaná a detailně se jí věnoval například Kant (viz 2001).

tyto znalosti abstrakce pochopí, otevírá se mu cesta k vrcholu moudrosti, který je představován dialektikou. Dialektika je dle Platónových slov skutečným vrcholem, protože s její pomocí dialektik v každé věci postihuje její smysl, jinými slovy smysl její jsoucnosti (Platón, 2005c: 293, srov. 1961: 332–333). Pokud se strážce dialektice naučí, osvojí si metodu abstrakce a může poznávat podstatu pojmů věcí okolo něho, včetně společenských fenoménů. Dialektika je ale natolik obtížná, že se jí nenaučí všichni strážci a osvojí si ji jen ti nejlepší. Platón se snaží, jak jsme již několikrát uváděli, plánovat mechanismy výchovy a posilovat tak spravedlivý charakter sociálního rozdělení do jednotlivých vrstev. V případě dialektiky tuto snahu rozvíjí, když přichází s mechanismem testování, aby bylo zřejmé, kdo si dialektiku osvojil nejlépe a kdo nejméně (kdo tedy rozvinul své vrozené inklinace nejlépe a kdo naopak nejméně). Testování má několik fází. První fáze testování přichází u strážců s dosažením dvacátého roku. Pokud prokáží adekvátní znalosti dialektiky, jsou strážci dále vzděláváni v druhé fázi až do roku třicátého, kdy následuje další kontrola jejich dialektického umění. Předmětem kontroly je pokora vychovávaného k dialektice a snaha odhalit, zda dialektiku nezneužívá ke sporům se svými druhy a nevystupuje jako „ten chytřejší“. Ve třiceti pěti letech nastává třetí a nejvolnější fáze, kdy je učený strážce (který doposud splnil všechny podmínky) přeřazen nazpět k ostatním strážcům, aby nezaostával v dalších výukových činnostech, jako je umění války apod. Do svých padesáti let je neustále pozorován, a pokud se osvědčí, je opět vyčleněn k jedinému úkolu, čímž je řízení obce. Uvedením do řízení obce je výuka ukončena a dialektik své schopnosti začíná uplatňovat v praxi. Strážci s dialektickými schopnostmi na nejvyšší úrovni, tedy tací, kteří prošli úspěšně všechny fáze, se stávají „králi“, monarchickou strukturou nejmoudřejších, filozoficky nejdokonalejších vládců (Platón, 2005c: 297-301, 303).

Králové jsou stále strážci, ale mají v strážcovské vrstvě privilegované postavení. Třída strážců je v hierarchii obce nejvýše postavenou třídou. Zároveň jsou králové privilegovanou vrstvou uvnitř třídy strážců. Příslušníkem králů se strážce může stát na základě svých schopností projevených při osvojování dialektiky. To vše implikuje, že filozofii Platón určuje právě na základě popisu dialektiky, protože se jedná o nejvyšší filozofickou schopnost. Například Voegelin (2000b: 123) k tomu dodává, že filozofie je Platónem chápána jako obrana esence duše před rozkladem společenského řádu. Takové určení zapadá i do naší interpretace určení vztahu mezi filozofií, dialektikou a politickou mocí strážců-králů. Králové mají výsadní postavení a ostatní strážci jsou jejich pomocníky. Existence privilegovaných králů je u Platónovy ideální polis, dle Morrisonovy (2007: 236, 238) interpretace, nutnou podmínkou pro vznik a fungování samotné spravedlivé obce.

Otázkou však je, jak tento proces „vzdělávání“ započal, pokud není před vznikem spravedlivé obce žádná dialektická výchova v rámci ideální polis (dle představ Platóna). „Prvním dialektickým králem“ může být Sokrates, ale jak uvádí Morisson (2007: 239-240), ten pravděpodobně neprošel výše nastíněným komplexním vzděláním a mezi „krále dialektiky“ dle Platónových kritérií nemůže být řazen. Další variantou je, že Platón za dialektiky hodné jeho kritérií považoval své žáky a sám sebe. K výkladu je nutné doplnit, že třída strážců jako taková má ochraňovat ústavu, řídit chod obce a bránit polis proti vnějším nepřítelům.

Typologie systému vlády skrze degeneraci spravedlnosti

Téma spravedlnosti se v *Ústavě* váže i na rozdělení jednotlivých typů vlády dle ústavního nastavení. Platón jmenuje jednotlivé typy vládního mechanismu od nejlepších po nejhorší a připodobňuje je k druhům lidských duší dle „spravedlivých“ kritérií (viz níže).

Aristokracie je podle něj nejlepším zřízením a jednoznačně ji dává do souvislosti s ideálním typem zřízení, který skrze strážcovskou vrstvu v *Ústavě* přibližuje. Druhou nejlepší možnou ústavou je timokracie, vláda ctižádostivých. Třetí nejlepší ústavou je oligarchie, čtvrtou demokracie a poslední, tedy nejhorší, je tyranida. Změna jednotlivých typů vlád, tedy změna ústav, se děje vždy k horšímu a má společnou příčinu v nestabilitě a rozporech vládnoucí vrstvy. Aristokracie se může proměnit v timokracii v případě, kdy se z vládnoucí třídy vytratí uměřenost a převládne statečnost. Z timokracie se systém vlády promění v oligarchii, pokud převládne touha po penězích, která začne ovlivňovat výkon moci skrze zákony a do čela obce se dostanou bohatí, lačníci po ještě větším bohatství, protože se v bohatství mezi sebou předhánějí.

V demokracii se oligarchie přemění ze dvou důvodů: bohatí se nestarají o chudé a svým bohatstvím tělesně a duševně chátrají, protože nemají potřebu své schopnosti rozvíjet a pouze generují další bohatství. Konkrétní bod přeměny může být násilný (povstání chudých), nebo nenásilný (bohatí ze strachu z povstání prchnou z polis). Demokracie se mění v nejhorší formu vlády, tyranidu, protože lidé nemají žádný morální řád, nastává chaos a nejistota. Lidé nejsou nikým vedeni a lid není schopen nastavit řád, který by byl stálý. Demokratická svoboda je bezúčelná a nejasná, lidé jsou zvyklí na anarchii, a pokud nějaký losovaný (volba v demokracii podle Platóna probíhá především losem) úředník demokratického zřízení svobodu omezuje (aby bylo možné anarchii otupit), setká se to s výrazným odporem (Platón, 2005c: 304-328). „Krátce

řečeno, shrneme-li všechny tyto jevy, pozoruješ, jak choulostivou činí demokracie duši občanů, takže se jítí a nemůže snést nejmenšího omezení svobody, které by někdo přinášel. Neboť nakonec, jak víš, nedbají zákonů ani psaných, ani nepsaných, jen aby vůbec nad sebou neměli žádného pána. (Platón, 2005c: 328)“

V demokracii, přes výše uvedený chaos, panuje majetková nerovnost a nejchudší vrstvy se nemohou s takovým stavem ztotožnit. Do čela této vrstvy se postaví jednotlivec, který má podporu, protože slibuje, že až se dostane k moci, nastane všeobecná majetková rovnost. Po převratu se ale stává tyranem, staví se nad zákony a nad lid, který takovou vládu přijímá, protože ví, že je ve slabší pozici než tyran. Tyran díky lidu vybudoval svou represivní strukturu, díky lidu se dostal k moci a neváhá použít proti lidu sílu, pokud by se bezbranný lid vzbouřil. Plná svoboda v demokracii se mění v plné otroctví, když lidé (zprvu dobrovolně) odevzdají všechny rozhodovací prostředky tyranovi (Platón, 2005c: 329–336).

Zákony

Po výkladu o uspořádání společenské vrstvy strážců a určení typologie politických systémů se dostáváme k zákonným regulacím u ostatních vrstev společnosti. Následující legalistické teze pochází z díla *Zákony (Nomoi)*, které patří k pozdním platónským dialogům a Platón je před smrtí nedokončil (Britannica, 2016n). *Zákony* do jisté míry navazují na *Ústavu*, ale v některých bodech *Ústavu* revidují či rozvíjejí zcela jiným směrem. Dialog se odehrává na Krétě mezi místním Kleiniasem, Megillem z Lakedaimonu a aténským hostem. Aténský host si hned na úvod bere slovo a snaží se zjistit od svých spoluřečníků, kdo je původcem zákonů (a tedy i ústav) v jejich obcích (Platón, 1961: 25) a jaký je jejich smysl. Kleinias na úvod soudí, že důležitým znakem dobře spravované obce je, aby ve válce vítězila nad ostatními obcemi – tím je v podstatě uvedena i základní funkce dobré (můžeme však říci jakékoliv) obce, to jest přežít v prostředí soupeřících společenství. Mimo udržení ve vnějších vztazích musí být obec dobře spravovaná i zevnitř, aby nedocházelo k občanským rozbrojům. Právě vnitřní správě je následně věnován celý dialog *Zákony*.

Zákony mají poskytovat dobra pro občany. Platón v tomto smyslu rozděluje dobra na božská a lidská, přičemž ta božská stojí výše a lidská se od nich odvozují. Mezi božská dobra patří moudrost, uměřenost, statečnost a spravedlnost (Platón, 1961: 26, 29, 31–32), které Platón zmiňuje již u výkladu třídy strážců v *Ústavě*. Božská dobra jsou dobry přirozenými a ne náhodou se podobají dobrým sklonům příslušníků vrstvy strážců. V *Zákonech* tak Platón určuje původ sklonů vládnoucích vrstev, který je v přirozeném

božím zákoně. Díky tomu je patrné, že božská dobra přesahují samotné strážce a pozitivní právo, které strážci mohou vytvářet. Pozitivní právo je vyjádřením lidských dober, ale dobra božská jsou pozitivnímu právu nadřazená. Božská a lidská práva mají strážci garantovat, protože v sobě kombinují vlastnosti rozumnosti a spravedlnosti, nikoliv bohatství a ctižádostivost. Strážci musí být „otroky zákonů“ (Platón, 1961: 32, 112, 177). Po Platónově určení smyslu zákonů, jejich druhu a hierarchie následuje popis podoby vnitřní struktury obce, včetně detailů v geografickém oddělování.

Geografie podle Platóna výrazně ovlivňuje obchod a tím ovlivňuje i podobu společnosti. Obec má mít sice přístup k moři, resp. k přístavům, přístavy ale mají být geograficky odtrženy od obce a situovány poměrně daleko. Důvodem je snaha o menší intenzitu obchodu, protože obchod podle Platóna kazí mravy kramářstvím a nepoctivostí. Obec má také ležet ve spíše hornatém terénu a na místě, které dříve nebylo obydleno. Taktéž sousedů má mít co nejméně, aby bylo těžší od nich přebírat špatné mravy (Platón, 1961: 101–102). Ideální polis má mít podobu kruhu, v jehož středu bude centrum obce. Směrem od středu se obec rozdělí na dvanáct stejných dílů (tzv. *fyly*)⁴³, tedy dvanáct kruhových výseků o stejné velikosti, které je možné dále dělit na dvanáct celků. Dále se vytvoří 5040 usedlostí (podle Platóna je to nejlépe dělitelný počet), které se následně rozdělí na další dvě od sebe vzdálenější části – „[...] část u města budíž spojena s částí na pomezí v jeden úděl, druhá od města s druhou od pomezí a tak i všechny ostatní. (Platón, 1961: 137)“ V centru obce budou kruhově rozmístěny svatyně a příbytky pro úředníky, které mají být stejné a vyvýšené, aby měly obranný charakter (Platón, 1961: 165).

Hlavy usedlostí (tj. pravděpodobně nejstarší muži) dostanou podíl na půdě, nicméně nejedná se o jejich soukromé vlastnictví, protože podíl se pokládá za společný majetek obce a jako o takový se o něj musí občan starat. Hranice svěřeného pozemku nesmí nikdo zpochybnit či si jeho část uzurpovat, aby nedocházelo ke sporům ohledně správy. Hlava každé usedlosti musí stanovit jednoho „dědice“ propůjčeného majetku. Pokud má více dětí, pak dcery provdá a zbývající syny „rozdělí“ mezi ostatní bezdětné občany dle vzájemné dohody. O „dále přebývajících“ pak rozhodnou úřady (Platón doporučuje při velkém nepoměru takové přebývající obyvatele vyslat za hranice polis, kde založí osady).

Co se týče obchodu a běžného chodu polis: peníze mají existovat, ale pouze jako prostředek pro lepší směnu produktů, zejména potravin. Problém je nicméně v tom,

⁴³ V jednotném čísle „*fyla*“. Tento termín pochází z pozemkového rozdělení v polis Aténách (srov. Aristotelés, 2004: 28).

že Platón vypěstované potraviny rozděluje na tři části dle kast. Jeden díl přisuzuje svobodným občanům, druhý díl jejich pomocníkům a konečně třetí díl je určen pro řemeslníky a cizince. Jen třetí část je obchodovatelná a jen pro směnu objemu třetí části je možné použít peníze. Navíc Platón určuje omezení pro kupectví, tedy směnu potravin a výrobků za peníze. Kupectví může kazit mravy, protože je nakládáno s kapitálem. Omezení tak spočívá v množství kupců, kterých má být „co nejméně“, a také v tom, že kupectví mají provozovat pouze cizinci. Na jejich činnosti by mělo být následně dohlíženo (Platón, 1961: 130–135, 226, 290–291). Druhým problémem je, že z Platónova popisu není zcela jasné, z jakého dílu jsou vyživováni strážci a otroci. Intuitivně je možné určit, že strážci budou vyživováni z prvního dílu a otroci z druhého.

V *Ústavě* byl věnován značný prostor výchově třídy strážců. Velký prostor je v *Zákonech* věnován naopak výchově nižších vrstev, které můžeme nazvat živiteli. Mezi živitele můžeme počítat všechny pracovníky, kteří vytvářejí movité i nemovité statky. Podobně jako u dětí strážců se musí i děti živitelů cvičit a vychovávat již od útlého mládí. Formou výchovy je zde „příklad a hra“. To znamená, že pokud je dítě předurčeno ke stavitelství, je třeba mu dát model stavby od jeho vychovatele. Na modelu stavby (a jeho rozvíjení – stavění) se dítě přirozeně, avšak pod dohledem, naučí všechny základní dovednosti, které bude potřebovat ve svém budoucím zaměstnání. Jinými slovy, dítě má příklad-předmět, se kterým se seznamuje jemu přirozenou formou hry. Výchova sama o sobě je pro polis funkcí obnovy společnosti a předávání dobrých zákonů tak, jak je uznaly „zkušenosti nejstarších“. Praktickým cílem vychovávání je vědět, „co je co“, jak to má být správně užíváno a z čeho se daná věc skládá (Platón, 1961: 43, 58, 68).

Konkrétní principy zákonů obce

Podobně jako u výkladu *Ústavy* se musíme i u *Zákonů* zmínit o plození dětí. Pro Platóna je to dokonce první zákon, který zákonodárce⁴⁴ musí stanovit. Plození u nižších sociálních vrstev dává do přímé souvislosti s manželstvím, které ve třídě strážců neexistovalo. Každý muž se má ženit od dosažení třicátého roku do roku pětatřicátého. Pokud tak neučiní, bude potrestán, protože plození v rámci manželství je občanskou povinností a přispívá k pochopitelné účasti na znovuoobnovování společnosti v obci. Z tohoto důvodu je vyžadována i kontrola plodnosti jednotlivých manželských párů, a to po dobu deseti let. Pokud manželé budou i po deseti letech bezdětní, mají se rozvést dle vzájemné dohody. O povinnostech žen při plození Platón v *Zákonech*

⁴⁴ Zákonodárce je *daimon*, stanovený pro formulaci zákonů. Formulaci zákonů však reálně (a přirozeně) provádí Platón skrze řečníky v *Zákonech*.

pojednává jen stroze – jako těhotné si mají dávat pozor, aby nestrádaly nebo naopak nehýřily (Platón, 1961: 117, 170, 176).

Druhým zákonem, který Platón implicitně uvádí u nižších společenských vrstev, je kontrola osídlení obce z hlediska míry „dobra“ obyvatel. Ti, co obci škodí svými zkaženými mravy, jsou z obce vyhoštěni (vyobcováni). Cizinci se zkaženými mravy nejsou vpouštěni do obce. Naopak ti, kteří jsou „dobří“, jsou zváni. Mezi „dobré“ jsou mimo jiné počítáni vyslanci jiných zemí. K vyslancům je třeba chovat se s úctou, pohostinností a dovolit jim hovořit se všemi vysoce postavenými muži. U cizinců, kteří by chtěli po nějaký čas v obci žít, Platón stanovuje „přistěhovalecké zákony“. Přistěhovalec musí umět nějaké řemeslo a nesmí se zdržet více jak dvacet let. Cizinec po celou tu dobu neplatí žádné daně. Pokud chce cizinec zůstat natrvalo, musí doslova uprosit Radu a Sněm (popis těchto institucí viz níže) (Platón, 1961: 129, 228, 321).

Přísné zákony platí i pro vycestování z polis. Soukromé vycestování je zcela znemožněno. Vycestování v zájmu polis je povoleno pouze osobám starším čtyřiceti let a týká se posílů či účastníků slavností, které mají politický rozměr. Cesty mají především potvrdit, že mateřská obec je zřízena co možná nejlépe oproti jiným. Pokud pozorovatel najde nějaký lepší dílčí zákon, je to jen dobře a měl by být v domovské obci implementován tak, aby byla obec ještě dokonalejší. Pozorovatel musí být pečlivě vybrán a po svém návratu referuje o cizích poměrech strážcům na společném shromáždění (Platón, 1961: 318–319).

Za porušení zákonů jsou stanoveny tresty. Mimo již zmíněného vyobcování jsou tresty opravdu různé a patří mezi ně ocejchování, mrskání, pokuty, veřejné pokání, vězení, detence (u duševně chorých) a trest smrti. Trest smrti se připouští v těch případech, kdy je zločin tak veliký, že soudce sezná, že i přes důslednou výchovu občana je takový jedinec nenapravitelně zkažený. Trest má pak mít především výchovný účel, protože Platón věří, že nikdo nepáchá zlo úmyslně, nýbrž pouze z nevědomosti (Platón, 1961: 230–232, 236–238, 305), což zapadá do jeho obecné představy o sociální síle a roli filozofie. Pozoruhodné je, že oběť trestného činu má poměrně vysoké možnosti sebeobranu a výkonu práva. Přípustné je například beztrestné usmrcení zloděje nebo člověka, který se na dané osobě dopustí znásilnění.

U zaměstnání a trestů výchova občanů nekončí. Výchova se promítá i v určování dobrých priorit, kterými by se měli občané řídit a vzít je za své. Priority každého občana by měly být seřazeny následujícím způsobem: na prvním místě je starost o duši, na druhém místě je starost o tělo a na posledním místě je starost o majetek. Podle velikosti majetku pak Platón rozděluje společnost (privilegované strážce vyjímaje)

na čtyři třídy. Každá z nich má mít své pocty tak, aby mezi občany nedocházelo k rozporům. Třídy mají být zároveň přístupné právě dle kritéria množství majetku. Existence tříd se zdá být v rozporu s výše uvedeným rozdělením nemovitého majetku do správy jednotlivých rodin, nicméně reálný kastovní systém Platón stanovuje pro ty, kteří do obce nově přicházejí a mají různě velký majetek (důvod jejich příchodu můžeme pouze odhadovat – např. že přicházejí na pozvání strážců ve chvíli, kdy není naplněn počet 5040 rodin) (Platón, 1961: 136, 221, 249).

Politické instituce nižších vrstev obyvatelstva

Poslední část našeho výkladu dialogu *Zákony* budeme věnovat politickým institucím, které jsou pro nás nejzajímavějším vyústěním Platónovy politické filozofie. Nižší vrstvy společnosti mají moc ovlivňovat volbu vedoucích úředníků. Nejedná se ale o volbu strážců, nýbrž o volbu byrokratického aparátu, který má prakticky realizovat zákony a chránit je. Volba úředníků je řízená, ze strany strážců omezená a ve svém důsledku více formální než reálná. Samotné volby se mohou účastnit pouze ti, kteří jsou schopni nosit zbraň. Volby mají celkem tři kola. Ve třetím, a tedy i posledním kole, je zvoleno třicet sedm úředníků, kteří, než jsou uvedeni do úřadů, podléhají „přezkoušení“ volebních úředníků. Pasivní volební právo je od padesáti let a volební období je maximálně dvacet let. Pokud je úředník zvolen například v šedesáti letech, pak je jeho volební období maximálně deset let. Po sedmdesátém roce života už občan pasivní volební právo ztrácí a případně mu zaniká i jeho mandát. Poradním orgánem třiceti sedmi vysoce postavených úředníků je tři sta šedesát členů rady (dále jen „Rada“), rozdělených dle dvanácti částí polis. Každou dvanáctinu tedy zastupuje třicet poradců. Návrhy na poradce podávají příslušníci jednotlivých tříd, přičemž každá třída navrhne sto osmdesát kandidátů, z nichž se pak vylosuje devadesát. Vylosování mají následně mandát na jeden rok. Mezi pravomoci Rady patří svolávání shromáždění, udržování pořádku v obci a diplomatický styk s jinými obcemi. Specifikem je, že nikdy neúřaduje celá část Rady, ale vždy jen jedna její část, ve smyslu jedné dvanáctiny, a to po dobu jednoho měsíce. Ostatní části Rady jsou v této době nečinné a reálně každý člen Rady vykonává svůj úřad jen jeden měsíc (Platón, 1961: 142–147). Vedle tohoto orgánu existuje i shromáždění občanů. Účast na shromáždění je u příslušníků první a druhé majetkové třídy povinná, zatímco příslušníci dvou zbývajících tříd jsou od této povinnosti osvobozeni. Pokud by se někdo z příslušníků první a druhé majetkové třídy nedostavil, platil by pokutu (Platón, 1961: 151).

Politikos

Politikos patří mezi tzv. pozdní platónské dialogy a někdy je překládán i jako *Státník* (Stanford Encyklopedia of Philosophy, 2016). Jedním z hlavních témat dialogu *Politikos* je politické umění. Dialog, jak je u Platóna zvykem, je vystavěn na jednoduché tezi, která je skrze dělení vlastních atributů větvena na jednotlivé prvky. Výsledkem je následně syntéza, která určuje atributy zkoumaného předmětu obsaženého v původní tezi. Politické umění je v dialogu *Politikos* spojeno s osobou politika. Politik, jehož označení nese specifickou roli, by měl být znalý politického umění. Dialog podkřívá vztah politika a politického umění vůči jiným sociálním rolím a jiným specifickým oborům umění. Dělením jednotlivých kategorií na protikladné obsahy Platón skrze řečníky vytváří pojmy, které v syntéze určují atributy politika a politického umění. Hlavními řečníky dialogu jsou Sokrates⁴⁵ mladší a elejský host. Řečníky, kteří hlavní diskuzi uvozují, jsou Sokrates a Theodóros. Dialog začíná diskuzí nad obecným charakterem nauk⁴⁶ a možností jejich dělení dle kategorizace a zpětného zobecnění klíčových charakteristik každé z kategorií. Systém vedení dialogu, určování protikladných kategorií a následně určení charakteru kategorie původně zmíněné (tedy té, která je zkoumána) si můžeme představit jako dva spojené trychtýře s protilehlými vrcholy (de facto se jedná o kosočtverec), skrze které postupně filtrujeme jednotlivé teze. Zmíněné filtrování jde tedy od obecné a jednoduché teze, jejíž význam se rozšiřuje a dělí do jednotlivých kategorií dle dílčích významů, následně je ale význam opět zužován, dochází k selekci kategorií a spojovány jsou jen některé teze, které tvoří základ pro tezi s obecným významem, která tvoří celý výstup filozofického dialogu. Takový postup již známe z *Ústav* i *Zákonů*.

Zpočátku Platón rozlišuje dvě hlavní charakteristiky umění a těmi jsou praktické činnosti umění a poskytování poznání. Obě charakteristiky jsou typické pro umění v jednotném čísle, ale skrze jejich rozdílnost se Platón pokouší dělit jednotlivá, specifická, umění. Pokud je v nauce obsažena pouze charakteristika praktické činnosti, pak hovoříme o praktických naukách, kam Platón řadí například stavitelství. Pokud je naopak v nauce obsažena jen charakteristika poskytování poznání, jedná se o nauku poznávací. K poznávacím naukám řadí matematiku jako nauku o číslech a jí příbuzná umění. Jsou tedy dva „[...] druhy vědění, ve svém celku jednoho. (Platón, 2005b: 13)“ Proto lze určit umění jako takové (v jednotném čísle) a jednotlivá umění. Umění je tedy celkem, který obsahuje různá umění podle jejich charakteristické podstaty.

⁴⁵ V dialogu je Sokrates uváděn jako Sókrates. My se nicméně podržíme již v těchto skriptech zavedené verze Sokrates.

⁴⁶ Platón nerozlišuje mezi „naukami“ a „uměním“ (Platón, 2005b: 12).

Politické umění, což je hlavní téma, ke kterému dialog směřuje, pak Platón řadí mezi umění poznávací.

Politické umění je Platónem chápáno jako královské umění založené na poznávání. Ten kdo ovládá takové umění, má královskou znalost, protože tuto znalost „poznal“. Umění jednoduše nelze vykonávat bez činitele (člověka, který koná) a naopak činitel nemůže bez specifické znalosti vykonávat specifické umění. Osvojení si královské znalosti, ve smyslu královské nauky, však není charakteristické pouze pro krále, kteří přímo vykonávají královskou politickou moc. „[...] kdokoli je způsobilý dávat návrhy muži kralujícím nad zemí, a sám je prostý občan, zdalipak o něm neřekneme, že má to vědění, které měl mít sám vládce? (Platón, 2005b: 13)“ Platón prostřednictvím Sokrata mladšího na tuto otázku odpovídá kladně. Prostý občan může mít královskou znalost díky tomu, že královská znalost se odvíjí od znalosti spravování různých věcí – jednoduše nějaké „správy“. Znalost správy může mít ale každý občan, protože může takové znalosti načerpat při správě své vlastní domácnosti, tedy zařizování různých věcí. Správa domácnosti je analogická správě obce, ale není s ní totožná. Rozdíl mezi oběma druhy správy je v tom, že vládce sice spravuje obec, ale ne ve smyslu, že by se přímo sám staral o každou věc svými fyzickými silami. Správa domácnosti je naopak vystavěna i na „praktické“, skutečně fyzické, starosti. Fyzickou starost Platón označuje jako rukodělnost. Správa obce nevychází z rukodělnosti, naopak správa domácnosti je na rukodělnosti závislá. Správa obce, pokud není rukodělná, což je snadné si představit (politik silnici nestaví, ale rozhoduje o její stavbě), musí spočívat na něčem jiném, rozdílném. Elejský host, vědom si takového rozdílu, začíná rozvíjet rozdíly ve znalosti „nauky o správě“ (nejedná se tedy ještě o politické umění, ale spíše o prozatímní název při postupu neustálého zpřesňování politického umění). Rozdíly vidí v protikladech „posuzování správy“ a výše řešenou rukodělností jako fyzickou práci vykonávané správy ve smyslu obstarávání.

Pokud je rukodělnost typická pro správu domácnosti, pak je posuzování správy typické pro správu obce a tedy i pro politika jako vládnoucího. Vládnoucí držící politickou moc a znalý politického umění posuzuje možnosti správy obce, ale sám správu nevykonává jako rukodělné řemeslo. Onen relativně jemný rozdíl mezi „spravováním“ jako výkonem politiky a „rukodělností“ jako řemeslem Platón vykládá na příkladu se stavitelem, který, byť vykonává řemeslo, vykonává ho pouze zprostředkovaně, protože ruční práci vykonávají konkrétní dělníci. Stavitel je tedy jakýmsi vládcem dělníků, který jim zadává úkoly dle svého posuzování. Příklad stavitele je co do principů identický s rolí vládnoucího vykonávajícího královské

umění.⁴⁷ Vládnoucí využívá ve své roli správce obce dva principy, princip posuzovací a princip nařizovací. Princip posuzovací je společný občanovi i královi, protože občan na základě svého posuzování může královi v jeho funkci správce radit (z hlediska svých zkušeností se správou domácnosti) nebo král sám posuzuje možnosti správy obce. Princip nařizovací je však vlastní jen vládnoucímu, protože vládnoucí má politickou moc ve smyslu správy obce (Platón, 2005b: 15).

V uvedené interpretaci je však nutné zvážit jednu možnou výkladovou chybu, které bychom se mohli dopustit. Při rozlišování funkce posuzovací a nařizovací se Platón přímo nezmiňuje o občanovi jako rádci a vládci jako aktérovi, který by měl nařizovat na základě královské politické moci (tedy nikoliv pouze na základě funkce posuzovací). Tato nejasnost se projevuje zejména v použití výrazu „muž královský“ pro funkci nařizovací i posuzovací. Mohlo by se tedy zdát, že občan může využívat za nejasných okolností i princip nařizovací. Tato výkladová nejasnost je ale oslabena díky pokračujícímu Platónovu výkladu, kdy Platón rozděluje princip nařizovací na několik specifických forem, které jsou od sebe opět jasně odděleny.

Král není hlasatelem; přiblížení vrstvy ovládaných

První dělení je mezi královským uměním a uměním hlasatelským. Královské umění se odlišuje od umění „hlasatelského“ principem nařizovacím. „[...] třída hlasatelů přejímá cizí myšlenky, které jim byly nařizeny, a sama je zase podruhé nařizuje druhým. (Platón, 2005b: 16)“ Oproti hlasatelskému je královské umění (vzhledem k principu nařizovacímu) postaveno nikoliv na přejímání myšlenek někoho druhého, ale na samotném vytváření těchto myšlenek. Takové královské umění je samonařizovatelské.

Prozatím je tedy zřejmé, že Platón chápe vládnoucího jako aktéra, který se přímo fyzicky nestará o obec, avšak vládnutí je nepřímé skrze posuzování a nařizování. Takové vládnutí se týká lidí, a protože vládnutí je nepřímé, vládnoucí se nevěnuje každému jednotlivci zvlášť. Vláda spočívá v nařizování ve formě stanovování společenských principů, kterými se má řídit celé společenství. Platón takového vládce připodobňuje k pasáku koní, který se stará o „chov“ jako o celek. Aby bylo možné určit roli vládnoucího, a tím i charakterizovat jeho nařizovací moc vůči „stádu“, je nutné určit charakteristiku „stáda“ ve srovnání s předpokládanou rolí krále. Jinými slovy, nelze oddělit zkoumání role krále a role ovládaných, protože obě kategorie jsou na sobě závislé a ovlivňují se (Platón, 2005b: 27, 35). Platón zde poměrně jednoduchým principem stanovuje pole

⁴⁷ K rozdílu mezi „vládnoucí“ a „králem“ se ještě níže dostaneme.

pro možnou komparaci výzkumných sociálních rolí (jako předmětů výzkumu), které jsou na sobě definičně závislé, a mj. i proto komparovatelné.

Pro určení nařizovací role vládnoucího vůči společenství ovládaných (a naopak) se Platón uchyluje k použití mýtu o vzniku a první vládě lidského pokolení nad lidmi samotnými, protože než vypršel čas samovznikání každého tvora, vládli bozi a daimoni.⁴⁸ „[...] každá duše prodělala všechna svá povinná rození a tolikrát padla do země jako sémě, kolikrát bylo každé přikázáno, tehdy kormidelník všehomíra, pustiv z ruky jakoby rukojeť kormidla, odstoupil na svou rozhlednu; tu pak světem zase nazpět otáčel osud i pud jemu vrozený. Tehdy všichni bozi, vládnoucí na jednotlivých místech spolu s největším daimonem, poznavše již, co se děje, také pouštěli části světa ze své péče [...] (Platón, 2005b: 32)“⁴⁹ Odstupování božského principu od přímého řízení do řízení nepřímého se stále opakuje. Platón zde klade důraz na cykličnost času a zpřítomňování „nejvyššího dobra“, které se po připomínce postupně „kazí“ lidským zapomínáním a musí se znovu a znovu připomínat. Metafora přímé vlády božského principu, která se cyklicky opakuje, má význam především v lidském vědomí, tedy že existuje nějaký dokonalý řád, který sice není dostupný lidem, ale lidé by se měli pokoušet k němu přibližovat pomocí příkladu božského principu a uvědoměním běžného využívání darů od bohů (např. oheň od Prométhea). Celý mýtus bychom mohli shrnout do principu, že společenství lidí je samosprávné a jako takové se má spravovat se zřetelem k absolutnímu (tj. božskému) dobru.

Samosprávnost lidského společenství je zároveň hlavní charakteristikou tohoto společenství. Tím se v dialogu Platón vypořádává s určením výše uvedeného „stáda“, skrze které může určit roli vládnoucího, který by měl takové samosprávné „stádo“ vést. Vedení samosprávného stáda se odvíjí od ochrany a péče o takové stádo ze strany vládnoucího. Důvod je poměrně prostý a vyplývá z již uvedeného: pokud je stádo samosprávné, pak ho nemá vládnoucí spravovat přímo, ale ochraňovat ho tak, aby jeho samosprávnost byla zaručena. Ochrana nabývá významu péče. Pečovatel je králem, pokud je péče přijímaná dobrovolně (ve smyslu dopadu samosprávného mechanismu). Pokud není péče přijímaná dobrovolně, král není králem pečovatelem, ale je tyranem, který pečuje (ve smyslu starosti a obstarávání) násilně. Král, jehož

⁴⁸ Poukazem na samovznikání Platón odkazuje k předspolečenskému stavu, kdy lidský rod není závislý na vzájemné spolupráci, co se týče „vznikání“, a na šťastném životě. Dobro lidského pokolení bylo řízeno nezávisle na lidském úsudku, protože člověk dostával od nadpozemských bytostí veškeré dobro (Platón, 2005b: 31–32).

⁴⁹ Zpětným otáčením má Platón na mysli zvrát v běhu světa, kterým se svět stává jiným, lidským, pod dohledem božského principu (metafora rozhledny), nikoliv pod přímou správou božského principu; největším *daimonem* je pro Platóna Kronos, mýtický *daimon*, král všech lidí.

péče je přijímána dobrovolně, je opravdovým králem a politikem (Platón, 2005b: 37). V obou případech je ale ten, kdo vládne, vládnoucím, ať už je tedy opravdovým králem, nebo tyranem.

Král není kupec, byrokrat, ani věštec

Uvedenou pasáží jsme sice určili Platónovu představu o základní roli vladaře, nicméně o jeho vlastnostech nebylo řečeno mnoho. Principiálně, a to již bylo uvedeno v mýtu o Kronově vládě, se vladař vztahuje k ideálu, ale svá nařízení i poměřuje s praxí při výkonu vladařského umění. Poměrování s ideálem v sobě skrývá možnost určit, do jaké míry se vladař přibližuje vladařskému ideálu (srov. Platón, 2005b: 49–50). Poměrováním s praxí lze naopak určit postavení vládnoucího či jeho vztah k ostatním vrstvám společnosti dle specifických umění. V tomto druhu poměrování se projevuje Platónův důraz na rozdělení společnosti dle vykonávané společenské činnosti – jednoduše můžeme říci dle „práce“, což bylo patrné již v *Ústavě*. Práce je činnost, ke které je třeba nějaké znalosti jakožto umění. Charakter konkrétního umění se pak podle Platóna vztahuje k politickému umění a mezi oběma uměními je určován poměr. Poměr je určován právě díky specifickému charakteru jednotlivých umění a rolí těch, kteří tato umění vykonávají. Z poměrování mezi uměními a rolí těch, kteří tato umění vykonávají, Platón vyřazuje otroky. Důvod vyřazení otroků spočívá v tom, že otroci nemají žádnou účast na politickém umění a ani takovou účast mít nemohou. Pokud bychom zmínku o této vrstvě měli vztáhnout k dotyčnému poměrování, pak otroci nedisponují žádným poměrem k politickému umění, protože nemohou využít princip posuzovací ani nařizovací. Princip posuzovací nemohou využít, protože nemají žádné zkušenosti se správou domácnosti (pouze slouží) a princip nařizovací je jim také zapovězen, protože nemají žádnou politickou moc ve společnosti.

Druhé dělení, kterým se Platón pokouší určit charakter královského umění, je dělení mezi královským uměním a uměním obchodnickým (kupeckým) skrze již přijatý princip určování dle poměru k politickému umění. Obchodníci sice mohou mít účast na politickém umění, ale v praxi si ji neosobují: „[...] však jistě nikde nenalezneme, že by si ti, které vidíme, jen velmi ochotně všem slouží jako najatí dělníci a nádeníci, přivlastňovali účast na královském umění. (Platón, 2005b: 55)“ Třetí dělení je mezi královským uměním a uměním byrokratickým. Byrokraté také nemají žádnou účast na politickém umění, protože nedisponují nařizovacím principem a protože mají poslouchat, je jejich možnost osvojení si posuzování (princip posuzovací) zbytečná. Čtvrtou společenskou vrstvou jsou kněží a věštcí, kteří pouze budí dojem zdání pravého královského umění (Platón příslušníky této společenské vrstvy označuje za kejklíře

a satyry). Pátou společenskou vrstvou jsou opravdoví králové – zde k oddělení nedochází, protože dělení již není dále možné. Díky negativnímu vymezování se vůči těm, kteří by mohli aplikovat osvojené politické umění, Platón dochází k určení opravdových králů, kteří mají nejen znalost politického umění, ale mají moc toto umění uplatňovat (Platón, 2005b: 55–60).

Král je jen ideál; typologie systémů vlády

Mimo vymezení královského politika Platón vymezuje i jednotlivé typy vlády. V dialogu *Politikos* určuje její tři základní typy. Zaprvé vládu monarchickou, zadruhé vládu oligarchickou a zatřetí demokratickou. Tři základní typy vlády Platón určuje podle množství vládnoucích. V monarchii vládne jednatel, v oligarchii skupina několika občanů a v demokracii větší množství občanů (výraz „většina“ přímo uveden není, a proto bychom ho Platónovi neměli vkládat do úst). Platón ale u tří základních typů zohledňuje způsob vlády a díky tomu přidává ještě dva specifické typy: tyranidu a aristokracii. Smyslem přidání těchto kategorií je rozlišování mezi dobrými a špatnými typy vlády podle toho, zda se v jednotlivých typech projevuje násilí nebo dobrovolnost, chudoba nebo bohatství, příp. zákon a bezzákonost. Monarchie je nejlepším typem vlády, protože je zákonná, naopak tyranie je typem nejhorším, nezákonným (Platón, 2005b: 57–58, 72). Platón dodává, že demokracii lidé nerozlišují na další dva typy – nazývají ji stejně, „[...] ať vládne množství nad třídou zámožných násilně nebo po dobrém, a ať přitom přesně zachovává zákony nebo ne. (Platón, 2005b: 58, srov. 72)“ Z typů vlády, které jsou zákonné, je demokracie nejhorší a naopak z typů vlády, které jsou nezákonné, je demokracie nejlepší. Důvodem je slabost demokracie jako takové, která buď nenapáchá tolik škod, nebo naopak neudělá mnoho dobrého (Platón, 2005b: 73).

Typologii vytvořenou na základě množství Platón váže na politické umění, kterým disponují skuteční králové. Správná vláda je možná jen skrze vládu několika málo jedinců, příp. jen skrze jednotlivce. Politické umění, tak jak ho Platón definoval, není možné aplikovat na větší množství jedinců a demokracie tak není správnou formou vlády. Platón navíc nerozlišuje mezi legalitou a legitimitou, když o vládnoucích tvrdí: „[...] ať vládnu po vůli nebo bez vůle svých poddaných, ať podle psaných zákonů nebo bez psaných zákonů a ať žijí v bohatství nebo v chudobě, musíme je uznávat za vládců [...]“ (Platón, 2005b: 59) Platón se skutečně drží funkce politika a výkladu jeho činností skrze schopnosti, které sám definoval. Politikovi dává velkou moc v interpretaci společenského dobra pro ovládané, protože pokud má královskou politickou znalost, je evidentní, že ví nejlépe, co je pro všechny dobré. V této souvislosti může král

vydávat zákony, ale ty mají být pouze obecné. Posuzování konkrétní situace, tedy zda je v souladu s dobrem nebo proti němu, závisí na dobrém úsudku krále se znalostí politické nauky. Jiné faktory, které by rozlišovaly mezi „dobrou“ a „špatnou“ vládou a které by měly alespoň zdánlivě objektivní charakter, nepřipouští. Platón pouze s jistou dávkou samozřejmosti uvádí, že král přihlíží ke zvykovému právu a obyčejům dané země (Platón, 2005b: 62). Platón nejen nerozlišuje mezi legalitou a legitimitou, ale nerozlišuje ani mezi soudní, legislativní a výkonnou mocí, protože král ve svých rukou soustředí všechny jmenované mocenské funkce. Krále však musíme důsledně oddělovat od tyрана, který znalost politiky nemá a pouze krále napodobuje ze žádostivosti po politické moci.

Královské politické umění je Platónem definováno skrze své funkce a způsoby jednání vůči ovládaným. Postava krále je idealizována a symbolizuje nedosažitelnou hranici rozvoje pro politiky. „Nyní však, když se nevyskytuje, jak myslíme, v obcích takový král, jaký se rodí v rojích včel, sám jediný hned vynikající nad jiné tělem i duší, tu je třeba, jak se podobá, aby se lidé sešli a psali písemné řády, jdouce po stopách nejopravdovější ústavy. (Platón, 2005b: 71)“ Ideální politik je ideálem správce znalého vojevůdcovství, soudcovství a využívajícího řečnické schopnosti (byť je od vojevůdce, soudce a řečníka odlišný), který může skrze své vyvážené schopnosti odhalovat dobré zákony pro všechny. Takovou roli má Platónův ideální typ, této roli se lze učením přiblížit (Platón, 2005b: 74–76, 82, 85), a to je i jádrem dialogu *Politikos*.

Aristotelés a nejlepší možný

politický systém

Aristotelés⁵⁰ je pozoruhodným filozofem díky svému rozsahu znalostí a šíři tematického záběru svých filozofických spekulací. Jak níže uvidíme na rozboru jeho hlavního politicko-filozofického díla *Politika* (1998), snažil se propojovat svá pojednání o metafyzice, fyzice, etice a právě politice. Z tohoto důvodu je důležité interpretovat některé pasáže *Politiky* spolu s dílčími tezemi obsaženými v dílech jiných. Při interpretaci zmíníme díla *Athénská ústava* (2004) a *Etika Nikomachova* (2011). Vztah mezi *Etikou Nikomachovu* a *Politikou* je nutné zdůraznit, protože v *Etice Nikomachově* se Aristotelés soustředí na lidské dobro, jeho strukturu a charakteristiky, přičemž v *Politice* aplikuje eticky zachycené dobro na politické a společenské instituce tak, aby se lidské dobro ve společenství mohlo prakticky rozvíjet (Shields, 2007: 350). Jeho představa konkrétní aplikace je vedena snahou o praktičnost, ale zároveň se Aristotelés snaží zohlednit ideální obsah pojmů navázaných na jeho představu o spravedlnosti, svobodě a rovnosti. Z uvedeného vyplývá, že Aristotelés stojí do jisté míry na pomezí mezi idealistickou politickou filozofií a komparativním přístupem (srov. Aristotelés, 1998: 48, 148).

Politická filozofie a komparativní přístup nejsou u Aristotela rozvinuty do dnešní šíře co do záběru témat, analytických postupů nebo teoretického pluralismu. Mezní postavení témat a stylu zkoumání je však evidentní v dvojím záběru *Politiky*: Aristotelés se snaží odhalit možnosti pro konstrukci nejlepšího možného politického zřízení a zároveň nejlepší možné politické zřízení v některých pasážích idealizuje do takové míry, že není jasné, jak by navrhované instituce bylo možné realizovat (srov. Shields, 2007: 350, 363). V následujících kapitolách se zaměříme na obsah díla

⁵⁰ Narodil se v roce 384 před naším letopočtem a zemřel v roce 322 před naším letopočtem (Britannica, 2016a).

Politika, které se věnuje mj. jednotlivci, rodině, společnosti a obci s jejími institucemi. Zaměříme se i na zdůraznění Aristotelova výkladu pojmů svobody a rovnosti tak, aby byl evidentní jejich vztah k typům politických systémů v obci, které finálně rozlišuje.

Člověk a jeho přirozenost

Člověk je tvor, jehož přirozeností je sdružovat se. Obec je přirozená, protože je přirozenou platformou pro přirozené sdružování jednotlivců. Tato teze je výchozím bodem, na základě kterého Aristotelés staví svou teorii o ideálním či nejlepším možném vztahu jednotlivce, společenství a institucí, které mají společenství a jednotlivce zaštiťovat. Člověk je primárním aktérem, který přirozeně vytváří společenské a politické instituce, protože má potřebu kultivovat své dobro a instituce mají takové dobro chránit (Shields, 2007: 351). Přirozenost sdružování Aristotelés ilustruje tvrzením, že mimo společenství musí nutně žít pouze zvířata (horší než lidé) nebo bozi (lepší než lidé). Lidé tedy spravují své lidské společenství a spravují ho dobře, pokud žijí dle zákona a práva, které si stanovili a které má chránit společenské dobro jako takové (Aristotelés, 1998: 38, 40, 41). Vyložit dobro člověka není jednoduché, protože bychom nejdříve museli určit, kdo je dobrým člověkem a co je to dobro. Pokud ale budeme uvažovat dále, pak je nasnadě otázka, jak člověk může být dobrým. K tomu Aristotelés říká: „Jak jsme tedy řekli, jest možno v živočichu pozorovati předně vládu pána a politika; duše totiž vládne nad tělem jako pán, rozum nad žádostivostí jako politik a král; z toho jest zřejmo, že pro tělo jest přirozené a prospěšné, vládne-li mu duše, a pro složku citovou a nerozumnou, vládne-li jí rozum a složka rozumová, naproti tomu poměr rovný nebo opačný jest škodlivý pro všechny složky duše. (Aristotelés, 1998: 45)“ Člověk, jak vyplývá z uvedeného, může být dobrým na základě sebeovládání, tedy sledování svého vlastního lidství, nebo také lidského určení. Z toho je i implicitně patrné, že dobrým člověkem je ten člověk, který sleduje své vlastní lidství. Jedná se však o stále abstraktní kategorii a velmi komplikovaný filozofický problém,⁵¹ na jehož komentář zde nemáme prostor – pokračujme raději se sebeovládáním, protože to nám může odhalit vztah jednoho člověka k druhému. K lidství se budeme sice přibližovat, ale neobsáhneme ho jako samostatnou ontologickou kategorii.

Sebeovládání spočívá v ovládnutí tělesných potřeb a citů. Sebeovládání není nic jiného než vláda nad sebou, a proto není překvapivé, že Aristotelés vládu nad sebou přirovnává k vládě politika a sebeovládání k občanské ctnosti.⁵² Pokud máme vládu

⁵¹ Srov. se začátkem *Etiky Nikomachovy* (viz 2011: 1–2) a komentáři k výkladu pojmů v poznámkovém aparátu tamtéž.

⁵² „Proto bez ctnosti jest [člověk – pozn. O. S.] bytostí nejbohaprázdnejší a nejdivočejší a v pohlavních počítích a jídle nejšpatnější. (Aristotelés, 1998: 41)“

nad sebou, jsme i svými pány, pokud jsme svými pány, pak nad sebou tzv. panujeme, stejně jako politik panuje v obci. Zákon je neutrální, protože je vyjádřením rozumu, který ovládá vášně. „Proto zákon jest rozum bez žádostivosti. (Aristotelés, 1998: 142)“ Ve výkladu směřování k dobru člověka se setkáváme s pojmy panství, vlády a politika. Přítomnost takových politologických pojmů je dalším signálem, že člověk, společnost a politické instituce jsou od sebe neoddelitelné. Podle Aristotela svou roli v celém vztahu pojmů hraje lidská přirozenost a sebeovládání, které vyžaduje lidskou aktivitu a snahu o panství nad sebou. Aktivita a snaha se jednoznačně promítají do chápání občana jako politického aktéra, který navíc, oproti zvířatům, jedná přirozeně racionálně (Shields, 2007: 366). Je nutné dodat, že panování nad sebou samým je základem lidské svobody (Aristotelés, 1998: 254), která je opět navázaná na koncept občana.

Domácnost – společenská a ekonomická jednotka

Přirozeným společenstvím není jen obec, ale i domácnost (*oikia*), kterou Aristotelés v hierarchii dělení mezilidských vztahů uvádí na nižším stupni. Domácnost je samostatnou ekonomickou jednotkou s pokrevními vazbami a vazbami vytvořenými na základě ekonomické či společenské nutnosti. Domácnost díky těmto dvěma rozměrům nemůžeme ztotožňovat s rodinou, byť hlavními aktéry v domácnosti jsou stejně jako v rodině muž, žena a jejich děti. Do domácnosti mimo jmenovaných rodinných příslušníků patří totiž ještě otroci a ostatní majetek. Domácnosti vládne vždy jeden nejstarší muž. Nejstarší muž určuje „zákony domácnosti“, tedy to, jak budou regulovány vztahy mezi členy domácnosti a jak se bude domácnost jako ekonomická jednotka ve společnosti chovat (Aristotelés, 1998: 39, 42, 49).

Pokud z domácnosti vyčleníme rodinu jako jednotku vzniklou pouze na pokrevních vazbách, tak tato jednotka se vyznačuje pravidly, která mají regulovat život každého jednotlivce pro jeho společensko-rodinnou roli. Typicky se regulace „pro potřeby celé společnosti“ projevuje v plození dětí. Aristotelés přímo určuje, do kdy by měli muži a ženy plodit děti a kdy by měli s plozením dětí (v rámci manželství) začít. Muž by měl začít pohlavně žít pro plození dětí v 37 letech a svůj aktivní sexuální život by měl ukončit v 70 letech. Žena by se měla vdávat, tedy i začít pohlavně žít, v 18 letech a v 50 letech by měla sexuální život ukončit (Aristotelés, 1998: 283). Těhotným ženám Aristotelés následně doporučuje, aby nejedly málo a zároveň aby byly tělesně aktivní. „To může zákonodárce snadno zařídit, když přikáže, že denně musí vykonati nějakou pouť k uctění těch bohů, kteří jsou ochránci porodu. (Aristotelés, 1998: 284)“ Aristotelés při vážení nejlepších možností pro společnost (obec), nikoliv pro jednotlivce, jde

v případě plození ještě dál a doporučuje, aby nebyly drženy při životě děti, které jsou „neduživé“. Přímo tvrdí, že by se jim měla přestat podávat potrava. Dále je v obci nutné stanovit ideální počet dětí, a pokud by hrozilo, že tento počet bude překročen, má se přistoupit k potratům dříve, než plod začne vykazovat známky „lidství“. Účelem takového opatření je zachování prosperity celé obce, protože více dětí přináší chudobu a chudoba následně vede k občanským nepokojům a nestabilitě obce. Nemanželský pohlavní styk je zakázán a trestá se ztrátou občanských práv. Ztráta občanských práv se tedy týká jak nesezdaných, tak těch, kteří by byli svému manželovi či manželce nevěrní. V době dospělosti muže a ženy, kterou jsme výše ohraničili, by se mělo plodit. Pokud je doba překročena, je pohlavní styk dovolen, ale nikoliv za účelem plození. Pohlavní styk osob mladších, než bylo stanoveno obdobím plození, je sice dovolen, ale pouze v rámci manželství. Pohlavní styk je tak mimo určené hranice dospělosti sice povolen, ale pouze v manželství a výrazně se nedoporučuje kvůli tomu, že by mohly být plozeny slabé (neduživé) děti.

Pokud se dítě manželům narodí, není neduživé a není nadpočetné, přistupuje se k výchově v rámci rodiny a domácnosti. Do pěti let má být dítě vychováváno pomocí her, které zajišťují dostatek pohybu. Navíc by měly být děti vychovány k občanské ctnosti pomocí bájí a pověstí, které zajistí správnou výchovou a vytvoření správného občanského citu (sprostá mluva je zakázána, stejně tak přílišná hra s otroky, která by mohla svobodné duši uškodit). Dítě má být v domácnosti vychováváno do sedmi let (Aristotelés, 1998: 79, 284, 286–287).

Celý systém plození a výchovy je racionalistický a účelný ve prospěch obce jako celku. Z uvedeného systému plození je pro nás, jako pro politology, důležité především to, že Aristotelés netematizuje osobní svobody v rámci soukromé sféry. Osobní přání a potřeby jednotlivců sice připouští, ale pouze ve stanovených hranicích pro společnost. „Poněvadž však celá obec má jeden účel, jest zřejmo, že taková výchova musí býti jedna a tatáž pro všechny a že péče o ni musí býti společnou, nikoliv soukromou, jako dnes, kdy se každý o výchovu svých dětí stará sám a soukromě je vyučuje předmětům podle vlastní volby. Společné úkoly vyžadují společné přípravy. (Aristotelés, 1998: 289)“ Pokud bychom citaci uvedli bez kontextu, mohlo by se zdát, že se Aristotelés snaží nastavit cosi, co připomíná školní osnovy. Pokud ale zapojíme do uvedené představy výše uvedené informace, je patrné, že se snaží o celkovou regulaci rodinného života (jako specifické součásti celku domácnosti) a nerozlišuje mezi soukromou a veřejnou sférou. Obec je na prvním místě a rodina je jen jednotkou, kterou obec zaštiťuje. Tolik ke společenské roli domácnosti, která není od soukromé role oddělena (jak je obvyklé v moderních liberálně-demokratických společnostech).

Prozatím víme, že nejstarší muž vládne domácnosti a rodině. Způsob vlády nejstaršího muže a další hierarchie je v domácnosti však stále nejasná, a proto je nutné se na ni podívat ještě blíže. Důvodem vlády muže nad jeho ženou a dětmi spočívá v lepší schopnosti vedení mužem. Žena sice má uvažovací stránku, ale ne v takové míře jako muž. Dítě je schopné uvažovat, ale v uvažování není ještě rozvinuté. Nad ženou a dětmi tedy muž vládne jako nad svobodnými, nicméně oni nedosahují jeho úrovně. Pokud je tomu tak, proč jsou ženy a děti chápány jako svobodní? Důvod spočívá v nutnosti oddělení rodiny od zbytku nesvobodné domácnosti z hlediska způsobu vlády. Muž v domácnosti vládne jinak nad svobodnými (žena a děti) a jinak nad otroky. Otroci jsou součástí domácnosti, ale nemají stránku uvažovací, nejsou schopni cokoliv řídit a mají jen sloužit pánovi, který uvažuje a ekonomicky plánuje. Ženy a děti má muž vychovávat v souladu se ctnostmi obce, otroky však vychovávat nemusí, protože ti mají jasné určení⁵³ bez ctnosti (Aristotelés, 1998: 38, 44, 64, 118).

Domácnost, jak jsme výše uvedli, má mimo společenské také ekonomickou stránku. Domácnost by měla být především jednotkou ekonomicky samostatnou. Samostatnost je nutnou podmínkou, ale může se stát, že si muž, jako pán domácnosti, osvojí umění, kterému Aristotelés říká „peněžnické“. Pokud se tak stane, domácnost začne vydělávat více, než spotřebuje. Umění peněžnické je přirozené, protože pro směnu se peníze běžně používají a mají používat, ale přílišné bohatství je škodlivé, protože domácnost nutí stále kumulovat majetek a na tom trápí celá obec tím, že klesá výroba a klesá tak i samostatnost obce. Nakonec se stane, že původně bohatý je chudým, protože za své peníze může pořídit mnohem méně věcí (Aristotelés, 1998: 54–55). Aristotelés, i díky zmínce o kupectví a jeho souvislosti s peněžnictvím, upozorňuje na problém inflace. Inflace je ale jen jedním problémem při kumulaci majetku. Druhým problémem je, že čím více peněz lidé mají, tím větší mají sklony k požitkářství. Požitkářství je negativní, protože vede ke zploštění života na vyhledávání požitku skrze do té doby ctnostné vlastnosti či umění. Příkladem je vlastnost zmužilosti, která má dle Aristotela vést k odvaze, ale je využívána nepřírozně k vydělávání peněz skrze ekonomické riskování. Peníze se stanou prostředkem k požitkům, ale zároveň i cílem o sobě. Ctnosti změň svůj účel a přestanou být ctnostmi pro obec. Znalost cen a hodnoty peněz je pro ekonomickou činnost nutná, ale nesmí se zvrhnout k vydělávání bez zjevného účelu a pozitivního dopadu. V souladu s řečeným Aristotelés odsuzuje lichvářství (chápe ho obecně jako půjčování peněz na úrok), které nepřináší pro obec pozitivní činnost,

⁵³ „[...] služby, jež nám konají, jen málo se od sebe liší; obojí, otroci i krotká domácí zvířata, pomáhají nám svým tělem k ukojení nutných potřeb. (Aristotelés, 1998: 46)“ V *Politice* několikrát zmiňuje „přirozenost“ otroctví založenou na esenciální iracionalitě otroků (viz také Shields, 2007: 369).

jen vytváří peníze pro peníze (Aristotelés, 1998: 56–57). V každém případě existence soukromého vlastnictví je v domácnostech zaručena, nicméně účel vynaložení ekonomických prostředků – jak jsme mohli vidět výše – je podmíněn společenskou užitečností, o které rozhodují vládnoucí v obci a kterou zároveň občany učí. „Jest tudíž patrné, že jest lépe, aby majetek byl soukromý, ale užíváním aby se činil společným; zákonodárci pak přísluší úkol, aby smýšlení občanů k tomu přivedl. Nedá se slovy vyjádřiti skutečnost, jaké uspokojení člověku působí, může-li něco nazývati svým. (Aristotelés, 1998: 73)“

Základní kontury obce a postavení občana

Obec je tvořena z domácností. Mezistupněm mezi domácností a obcí je ale dědina (též „vesnice“; *kômhê*). Dědina je složena z několika domácností a je v ní možné rozeznat pokrevní svazky mezi jednotlivými domácnostmi, pokud zdůrazníme jednotku rodiny v každé z domácností. Dědina je komplexem pokrevních rodinných svazků, sociálních a ekonomických vztahů, které vytvářejí struktury obce, a má stejnou základní funkci jako domácnost, a tou je ekonomická samostatnost (Aristotelés, 1998: 39–40).

Důraz na samostatnost každého předstupně obce je pro Aristotela zásadní, protože se snaží na každé úrovni vysvětlit smysl samostatnosti pro oprávnění smyslu ekonomické samostatnosti obce jako celku. „[...] obec je jakýsi druh společenství, a nejdříve jest nutno míti společné místo; neboť místo jedné obce jest jedno a občané jsou společníky jedné obce. (Aristotelés, 1998: 65)“ Princip společenství připomíná čistě ekonomický termín z oblasti družstevnického typu vlastnictví a má zdůraznit samostatnost patrnou u jedince (na základě soukromého vlastnictví), samostatnost domácnosti (kultivace soukromého vlastnictví skrze manželství a pokrevní svazky),⁵⁴ spolčování skrze ochranu majetku v dědině a konečně společné vlastnictví přirozeně vzniklé obce, které je ale ekonomicky vyjádřeno tím způsobem, že všichni jsou společníky – tedy své soukromé vlastnictví všichni spravují pro společný účel (s nutnou podmínkou samostatnosti ve všech uvedených stupních). Aristotelés odděluje společenství založené na soukromém majetku a společný majetek, kdy, z hlediska logiky výše uvedeného, preferuje majetek soukromý: „Nejméně péče se totiž věnuje tomu, co jest společné velmi mnoha lidem; neboť lidé se starají nejvíce o své vlastnictví, méně již o to, co jest společné, anebo jen potud, pokud se to týká jednotlivce. (Aristotelés, 1998: 68)“

⁵⁴ Aristotelés dokonce zmiňuje u pokrevních svazků lásku a v některých pasážích *Politiky* ji označuje jako druhý z principů, vedle soukromého vlastnictví, který přispívá k celistvosti obce. Lásku v takovém kontextu chápe jako starost o druhé, a to i v rámci obecních, nejen rodinných svazků (Aristotelés, 1998: 71).

Obec ve smyslu společenství tvoří jen občané. Otroci nejsou chápáni jako součást obce, jen jako pomocná síla pro obec a ovládaná občany. Z tohoto důvodu Aristotelés dělí občany⁵⁵ dle řemesel a otroky v domácnostech jako pomocné síly pro výkon daných řemesel. Všechna řemesla jsou nutná k samostatnosti obce a konkrétně rozlišuje rolníky, řemeslníky, obchodníky, dělníky, válečníky, zámožné (ti mají sloužit obci), správce úřadů a politiky se schopností soudit spory v obci. Ke jmenovaným třídám ještě přidává kněží (Aristotelés, 1998: 154–155, 266).

Občanství a pojem občana Aristotelés váže na jednotlivé druhy politických systémů, protože tvrdí, že v každém systému má občan jiný význam, roli a vůbec určení, kdo je a není občanem, se různí právě dle typu politického systému. Přesto určuje nutnou podmínku pro definici občana v účasti na správě veřejných věcí. „Pojem občana prostě se neurčí podstatněji žádným jiným znakem než tím, že má účastenství v soudu a ve vládě. (Aristotelés, 1998: 107)“ K nutné podmínce Aristotelés přidává, že výkon vlády nebo soudu je v různých ústavách chápán jinak, někde je omezen časem, někde není možné funkce kumulovat nebo vykonávat vícekrát, jak jednou nebo dvakrát. Aristotelés nicméně netvrdí, že ten, kdo úřad přímo nevykonává, nemůže být chápán jako občan. Tvrdí pouze, že ten, kdo se účastní souzení nebo vládnutí přímo, je občanem, protože pro výkon své funkce občanem být musí. Každý občan by měl mít ctnosti, ale nějaká určitá míra ctností není nutnou podmínkou pro status občana. Jinými slovy „špatný občan“ nepřichází o své občanství, pokud nespáchá vyložený trestný čin⁵⁶ a není potrestán vyobcováním (ztráta občanství a vyhnanství) nebo ztrátou občanství („pouhá“ ztráta občanství). Ostatně jak výmluvně uvádí sám Aristotelés: „[...] ctnost dobrého občana musí mít všichni – tak totiž obec jest nejlepší –, jest však nemožno, aby všichni měli ctnost dobrého člověka, není-li nutno, aby všichni občané v řádné obci byli dobří lidé. (Aristotelés, 1998: 112)“

Z prozatím uvedeného vyplývá, že občanství není dáno univerzálně a každá z obcí jej upravuje po svém. Z občanství jsou ale vždy vyloučeni otroci.⁵⁷ Množství občanů závisí na způsobu vlády, ale výkon funkce není automatickou podmínkou pro občanský status. Poslední jmenovaná charakteristika se promítá i do povinnosti občanů

⁵⁵ Aristotelés ale tvrdí, jak je z jeho komparativní perspektivy patrné, že v některých ústavách jsou například řemeslníci vyčleňováni a není jim udělován občanský status (Aristotelés, 1998: 116).

⁵⁶ Problém je ale v definici vyloženého trestného činu. Pro proces zbavení občanství se vžil termín ostrakismus, kdy původně se jednalo o tzv. střepeinový soud ve starověkých Athénách. Střepeinový soud sloužil v Athénách jako opatření proti snaze jednotlivce stát se tyranem a tedy svrhnout stávající způsob vlády (viz např. Aristotelés, 2004: 36, 42).

⁵⁷ Vyčlenění jsou i cizinci, což je nicméně logické, protože by to odporovalo samotné koncepci občanství (Aristotelés, 1998: 266).

poslouchat – pokud se občané nenaučí poslouchat, nebudou ani dobře vládnout v případě, že politickou funkci budou v budoucnosti zastávat, protože občané by se měli u vlády střídat (Aristotelés, 1998: 67, 113–114). Důležité je na představené koncepci především to, že Aristotelés občanství jednoznačně odděluje od lidství, tedy lidských práv, byť lidská práva člověka skrze jeho status občanství podmiňují. Další důležitou věcí, kterou je třeba podtrhnout, je, že občanství má jako společenský status svá pravidla, která nepodléhají časovému omezení či nejsou nějak „prověřována“. Občanství se díky tomu stává aktivním právem občana a k občanům by se mělo přistupovat stejně.

Předběžné poznámky k politickému systému obce a obcí; charakter společnosti

Politický systém obce není zcela ideální, protože stvořit ideální politický systém, kde by vše bylo „dotáženo“, není možné. Důvod je zakotven ve společenské změně. Společnost se mění podle různé doby a na to je třeba reagovat jak ze strany politika, tak ze strany politického teoretika. Aristotelés se důrazem na společenskou dynamiku vymezuje vůči uzavřenosti a nehybnosti Platónovy *Ústavy a Zákonů*, kdy změny politického systému připouští, nicméně zároveň vyzývá k velké opatrnosti a obezřetnosti, pokud se mají nějaké změny v politickém systému přijmout. Zákony musí odpovídat zvykům, které jsou v dané společnosti zakořeněny a které se postupně mění. Pokud jsou zákony měněny příliš rychle, jen těžko budou občany respektovány, protože nebudou odpovídat společenských zvykům. Rychlé a nepromyšlené změny vedou k oslabování zákonitosti (Aristotelés, 1998: 90). I přesto, že neexistuje zcela ideální obec a zcela ideální institucionální a zákonné prostředí obce, přichází Aristotelés s několika obecnými radami ohledně institucionálního nastavení obce, která se má ideálu přibližovat. S jedním, a poněkud křiklavým, příkladem jsme se již výše setkali a týkal se usmrcování dětí kvůli samostatnosti, resp. samostatné nezávislé existenci obce.

První Aristotelovo doporučení, kterému je třeba věnovat pozornost, se týká zavádění institucí věnujících se určení minimálních schopností, vlastností a statusů občanů určených pro vládnutí. Aristotelés tvrdí, že chudí občané by neměli zastávat rozhodující funkce v obci, protože hrozí, že budou úplatní a nebudou hájit zájmy celé obce, ale pouze zájmy své a toho, kdo jim peníze za protislužbu nabídne. Obecným principem následně je, že je třeba vychovávat občany k jakési soudnosti, aby pochopili, zda ze svého postavení mohou ve funkci prospět celé obci, či nikoliv. „Vhodný občan“

má službu v úřadu brát jako povinnost, nikoliv prázdne právo. Vhodnost občana k vládě je obecným principem, který je možné specifikovat podle různých kritérií – prvním kritériem je určitá majetnost a druhým jistá míra vzdělání ve smyslu vědomí občanských ctností. Obecným principem, který z kritérií vyplývá, je zároveň to, že občan musí splňovat nějaké podmínky stanovené zákonem (buď pozitivním, nebo zvykovým právem) tak, aby jeho vláda a politický systém byly dobré. Právě v takovém hodnotovém ukotvení se ukazuje rozdíl mezi podmínkami určení občanství v neutrální rovině (viz výše) a tím, co Aristotelés preferuje díky označení „dobrý občan“ či „vhodný občan“. Určením modelového vhodného občana je určen i sociální status, který se odvíjí od stanoveného počtu majetku nebo občanských ctností (které se dají naučit) a který podmiňuje i v některých případech pasivní volební právo (k podrobnostem viz jednotlivé typy a podtypy politických systémů níže). I přes kontroverzi ohledně stanovení majetku je nutné podotknout, že Aristotelés problematiku majetku nevidí černobíle. Upozorňuje i na to, že majetní vstupují do politiky často pro své zájmy, protože chtějí svůj majetek rozmnožit. Chudí, ale čestní, tuto ambici nemají. Celý problém nemá uspokojivé řešení, byť Aristotelés navrhuje, aby politici dostávali za výkon své funkce plat (což především v demokratických politických systémech tehdejších polis nebylo pravidlem), čímž by se vyřešil problém majetnosti jako podmínky pro výkon funkce – chudí by se stali majetnými díky výkonu funkce. Problém vstupu majetných do politiky ale vyřešen nebyl. Podmínky a charakteristiky vhodnosti vlastností občana a jeho čestnosti zůstávají nejasné, byť zavedení platu můžeme brát jako první a jasné doporučení. Dalším doporučením je uměřenost, jejíž obsah si ale podrobně rozebereme v dalších částech (Aristotelés, 1998: 94–95, 102).

Druhým doporučením je institucionálně zakotvená cirkulace elit. Aristotelés odmítá doživotní vykonávání úřadu z důvodu možnosti výkonu takového úřadu ne pro prospěch všech, ale pouze pro prospěch toho, kdo by úřad držel. Takoví úředníci nemají nad sebou hrozbu odvolání, a proto mají tendenci se stavět nad zákony. Pokud se tak děje, ústava není stabilní a občansky se tzv. vyprazdňuje, protože neplatí pro všechny stejně a tím zároveň nepožívá důvěru všech občanů. I pokud by totiž doživotně stanovený úředník spravoval svůj úřad dobře, jeho doživotní funkce by popírala princip rovnosti mezi občany, protože pokud jsou si občané rovni, měli by mít i rovný přístup k dotýcnému úřadu. Z formálního hlediska není v takovém doporučení žádný rozpor, ale je třeba pamatovat na princip společenské výchovy navázaný na ctnost, o které se zmíníme u každého typu politického systému. Úředník by měl svou funkci vykonávat dočasně, ale zároveň by neměl vykonávat dvě funkce najednou. Další doporučení týkající se nevhodnosti kumulace funkcí Aristotelés uvádí z toho důvodu, že pokud

by někdo vykonával dvě a více funkcí, nemohl by vykonávat svou práci odpovědně a dobře. Takový stav by zákonitě vedl k opětovné (potenciální) nestabilitě obce (Aristotelés, 1998: 99, 102, 118).

Je zřejmé, že Aristotelés klade značný důraz na výchovu občana pro jeho veřejnou funkci. Výchovu a vytváření zvyků dokonce nadřazuje nad psané zákony, protože zvyky jsou zakořeněné a občané jsou „zvyklí“ takové normy naplňovat. Ustálené zvyky jsou jakousi hrází proti zneužití zákona díky jeho možnému účelovému výkladu a jsou vytvářeny vždy podle podoby politického systému. Jiné zvyky jsou tedy vhodné pro stálost v demokracii a jiné zvyky například pro aristokracii (Aristotelés, 1998: 143, 163, 210–211).

Shrme nyní výše popsané: Aristotelés se obává zneužití veřejné funkce úředníkem pro jeho vlastní prospěch. Aby ke zneužití nedocházelo, je třeba apelovat na úředníka samotného, resp. apelovat na jeho ctnosti (ctnostné zvyky). Ctnosti se dají naučit a Aristotelés doporučuje výchovou zavést konkrétní nástroje, jako pravidelnou výměnu elit, mechanismy podpory a růstu preferované střední třídy (chudí jsou zpravidla, ne nutně, nevzdělaní a bohatí chtějí více bohatství) a výkon pouze jedné funkce v jednom období. Veřejná funkce má sloužit občanům a její síla spočívá v moci situované do ochrany a interpretace smyslu zákona. Aristotelés poměrně jednoduše tvrdí, že je potřeba úředníků, protože zákony není možné psát tak podrobně, aby řešily všechny možné případy. Obecné zásady zákonů musí konkrétní úředníci aplikovat v konkrétních případech, a proto na výchovu občanů, kteří mají spravovat věci politické, klade důraz.⁵⁸

Problém, který ale zůstává, spočívá v definování rozsahu aplikovatelnosti občanství (pro koho?) a konkrétním obsahu výchovy (jak by?). Tohoto problému si je Aristotelés vědom a řeší jej vhodností jiných doporučení pro různé druhy ústav. Tím zároveň vytváří svou typologii politických systémů jednotlivých polis, kdy své deduktivní předpoklady opírá o znalosti reálných ústav a následně se induktivně pokouší stanovit jednotlivé obecné typy. Skrze typologii se snaží vyřešit obě otázky: pro koho?; jak by?. „Je tudíž zřejmo, že ústav musí být více, jež se od sebe liší druhem; vždyť i ty části se druhem od sebe liší. Ústava jest totiž řád vládnoucích úřadů, a o to se dělí všichni buď podle síly účastníků nebo podle nějaké jim společné zásady rovnosti, tak například podle toho, co je společné oběma. (Aristotelés, 1998: 151)“

⁵⁸ „[...] vládnouti musí zákony, a sice správně stanovené, úřad pak, ať jej spravuje jeden či více, má rozhodovati v tom, čeho zákony nemohou přesně stanoviti, ježto jest nesnadno povšechně rozlišiti všechny možné případy. (Aristotelés, 1998: 129)“

Typologie politických systémů – ústavy polis

„Trojího jest potřebí těm, kteří mají spravovati nejvyšší úřady, předně lásky k dané ústavě, za druhé co největší schopnosti pro úkoly správy a za třetí v každé jednotlivé ústavě ctnosti a spravedlnosti, jaká té ústavě odpovídá – není-li totiž ve všech ústavách stejné právo, musí býti také rozdíly ve spravedlnosti. (Aristotelés, 1998: 208)“

Nejlepší možný politický systém je ten, který respektuje zásadu „středu“. Zásada preference středu vychází z Aristotelova přesvědčení, že společenský střed je nejlépe dosažitelný pro každého jednotlivce. Princip středu se neopírá o srovnání „společenských středů“ různých politických systémů, ale vychází z jeho etiky, tedy idealismu a preferovaných hodnot (střet obou principů jsme již viděli v popisu občana a dobrého občana). „[...] zásada, kterou jsme určili v Etice [...], že blažený život jest v uskutečňování ctností, jemuž nic nepřekáží, a že ctnost je středem, tak musí i život, který zachovává střed, býti nejlepší [...]“ (Aristotelés, 1998: 167)“ Střed se týká jak občanské ctnosti, které lze naučit a která je navázaná na vzdělání, tak množství majetku jednotlivých občanů. Obsahem občanské ctnosti je především sounáležitost s obcí, která má účel a hodnotu sama o sobě: „[...] za účel politického společenství jest třeba pokládati krásné skutky a nikoliv pouhé soužití. (Aristotelés, 1998: 124)“

Spojení středního množství majetku a střední úrovně vzdělání není náhodné, když je patrné, že vzděláním je myšlena míra občanské ctnosti: užití majetku je totiž na ctnost navázáno, a proto obojí musí být středně vyvážené. Jak jsme viděli výše, Aristotelés existenci soukromého vlastnictví připouští, ale soukromé vlastnictví právě váže na kolektivní dobro s ohledem na princip středu. Prakticky to Aristotelés řeší tak, že majetek obce dělí na dva díly, a to díl společný a díl, který je vlastněn soukromě jednotlivými domácnostmi. Společný díl ještě dělí na dva dílčí podle účelu: první díl je vyhrazen pro bohoslužebné úkony, druhý díl na hrazení nákladů společného stravování, které Aristotelés preferuje jako ekonomicky efektivní. I díl soukromého vlastnictví rozděluje na dvě části, přičemž se jedná o pozemkové určení. Každá domácnost by totiž měla vlastnit jeden pozemek na periferii městského státu a jeden pozemek blízko města (Aristotelés, 1998: 268). Soukromý nebo obecný majetek, rozdělený dle principu středu, je svázán s jeho etickým účelem, protože i takové materiální sledování středu a jeho dosahování je implicitně společensky ctnostné a rozumné. Sledování středu je tak nejen praktické, ale i etické, protože má vlastní hodnotu.

Společenské ctnosti a majetek, vždy s ohledem ke střední míře, jsou dvěma principy, které vytvářejí střední třídu, blaženou a ctnostnou. Střední třídu je možné vytvářet, pokud jsou k tomu uzpůsobeny zákony a institucionální nastavení.

Institucionální nastavení musí především zohledňovat výchovu ke ctnosti tak, aby se občané naučili respektovat zákony: „[...] dobrý občan má uměti a moci i poslouchat i vládnout, a to jest ctnost občana [...]“ (Aristotelés, 1998: 114)“ Aristotelés opět klade důraz na výchovu skrze principy hájené a vymáhané společenskou autoritou, která je institucionalizovaná⁵⁹ (Aristotelés, 1998: 168, 266). Následování středu jako principu nám určilo cestu k nejlepší možné obci. Než se však zaměříme na podrobný popis institucí Aristotelem preferovaného zřízení, tzv. polítéu, podívejme se na společné dělení složek moci všech politických systémů, které Aristotelés rozlišuje. Nutno však poznamenat, že Aristotelés kombinuje svou etickou idealistickou pozici se snahou o srovnání ústavních pořádků a jejich místních výhod, které sám z praxe poznal. Pavel Oliva (2004: 7), autor předmluvy k vydání *Athénské ústavy*, hovoří o tom, že Aristotelés sesbíral 158 ústav tehdejších obcí.

Každý z politických systémů lze rozdělit na tři složky se specifickou mocí a specifickým postavením v systému. První složkou je rada, druhou složkou jsou úřady a třetí složkou je soudnictví (Aristotelés, 1998: 174–175). Pokud všechny jmenované složky přiblížíme dnešním politologickým slovníkem, pak rada je výraz pro výkonnou moc, úřady symbolizují moc zákonodárnou (včetně rozsahu této moci a volby do takových úřadů) a soudnictví přirozeně reprezentuje celou soudní soustavu s její kontrolní funkcí. Moc výkonná, zákonodárná a soudní jsou moci, které má každý politický systém polis. Obsah a charakteristiky všech tří mocí se ale u jednotlivých typů politických systémů liší a také se systém od systému liší provázanost nebo naopak důslednost v oddělení zmíněných složek (srov. Aristotelés, 1998: 265). V každém případě lze podle Aristotela v rámci všech typů politických systémů rozlišit, kdo je vládnoucí a kdo ovládaný, a to podle konkrétní činnosti obce, která se ve většině případů opírá o zákonnost skrze základní zákonné nastavení systému, jakýsi ústavní pořádek (Aristotelés, 1998: 257–258). Ústava a ústavní pořádek jsou základními elementy obce a skrze jejich nastavení dochází k přerozdělování, působení a kontrole moci včetně určení jejího rozsahu pro jednotlivé instituce.⁶⁰ Každá ústava a ústavní pořádek jsou tedy jiné dle jejich působení v různých obcích. Díky rozlišení různých typů ústav lze rozlišovat i různé typy politických systémů dle několika kritérií. Pole pro takové srovnání si Aristotelés připravuje již na samotném konci *Etiky Nikomachovy* (2011: 234–235).

⁵⁹ Pro tyto účely vypočítává značné množství různých úřadů, např. soudy, dozorce nad dětmi apod. (více viz např. Aristotelés, 1998: 246).

⁶⁰ „Ústava je řád obce, co se týče úřadů vůbec, a zvláště úřadu nejvyššího. Všude zajisté jest správa obce, správou pak jest ústava. (Aristotelés, 1998: 117)“

Prvním kritériem pro rozdělení různých typů politických systémů je jejich správnost nebo naopak špatnost.⁶¹ Správné jsou ty typy politických systémů, jejichž institucionální nastavení a výchova zajišťuje obecné blaho a na sledování obecného blaha jsou i takové instituce a normy soustředěny. Špatné typy politických systémů obecné blaho nesledují a soustředí se pouze na sledování prospěchu vládnoucích. Špatnost takové formy vyplývá z nerespektování principu, že „obec [...] jest společenství lidí svobodných. (Aristotelés, 1998: 119)“ Zákony jsou ve správných formách spravedlivé a zákony ve špatných formách jsou nespravedlivé. Kategorie správnosti a špatnosti je nutné chápat nejen v souvislosti se spravedlností a nespravedlností, ale i rovností a nerovností. Rovnost je vyjádřena v principu, že všechny zákony dopadají stejně pozitivně na všechny občany (vyjádřeni většinou, ale kritéria nejsou zcela jasná; viz výše). Nerovnost je opakem rovnosti a v tomto případě znamená ukotvení principu, že zákony budou ku prospěchu jen těch lepších, tedy nerovných (Aristotelés, 1998: 133). Rovnost je Aristotelem vázána jak na spravedlnost, tak na svobodu. Přesto Aristotelés varuje před absolutní rovností a absolutní svobodou. To bude nicméně patrné u jednotlivých špatných norem (viz také např. Aristotelés, 1998: 206).

Druhým kritériem je počet vládnoucích, který ústava stanovuje a kteří ve svých rukou soustředí moc (prozatím zde záměrně nehovoříme o konkrétním způsobu rozdělení moci). Skrze kritérium počtu a ve spojení s kritériem správnosti či špatnosti Aristotelés rozlišuje tyto systémy vlády: mezi dobré počítá monarchii, kde vládne jednatel; aristokracii, kde vládne několik jednotlivců (mužů); a políteu, kde vládne množství; mezi špatné systémy vlády počítá tyranidu (vládne jeden); oligarchii (vládne několik jednotlivců) a demokracii (vládne množství). Principiálně se dobré politické systémy překlápí v ty špatné, pokud nejsou sledovány zákony nebo je snaha je překračovat či obcházet.⁶² Důvodem k takovému popírání zákonů je snaha o rozšiřování moci, „[...] poněvadž každá strana hledí rozšířit svou moc, tedy políteia přechází v demokracii, aristokracie v oligarchii; nebo naopak, tedy aristokracie v demokracii – neboť chudobnější, jsou-li utiskováni, strhují obec na stranu opačnou –, a políteie v oligarchii – neboť stálost jest jen tam, kde jest rovnost podle hodnoty a kde každý má své. (Aristotelés, 1998: 202)“ Nyní podrobně určíme charakter každého ze systémů tím způsobem, že nejdříve charakterizujeme dobrý systém vlády a následně jeho špatnou odrůdu, jak Aristotelés sám tyto systémy nazývá (Aristotelés, 1998: 119-120). To však neznamená, jak je patrné z výše uvedené citace, že jiné přechody nejsou možné, byť přechod od dobré formy

⁶¹ Aristotelés projevuje své preference a ty zasazuje do své klasifikace typů politických systémů.

⁶² Rysem dobrého vládce či vládců je i proto udržet svůj dobrý systém co nejdéle (Aristotelés, 1998: 238).

ke špatné při zachování charakteristického počtu vládnoucích, je Aristotelem zmiňován téměř výhradně.⁶³

Monarchie a tyranie

Monarchie je zastřešujícím pojmem pro vládu jednoho ve prospěch všech. Nejedná se o zcela homogenní typ politického systému a můžeme rozlišovat několik jeho specifických podtypů, které se liší rozsahem pravomocí a způsobu jmenování či volby vládnoucího jednotlivce, tj. monarchy. Podstatné je, zda je monarcha dosazován do funkce dle dědičného práva, či nikoliv. Pokud monarcha vládne dle dědičného práva, monarchie se přibližuje tyranii, byť s tou výjimkou, že vojenská moc krále je realizována skrze občany, nikoliv námezdní vojsko jako je tomu u tyranie (viz také níže). V tomto případě Aristotelés hovoří o barbarském typu monarchie. Pokud občané slouží králi ve vojenských otázkách dobrovolně, lze hovořit o rysu vládnutí jednotlivce pro dobro všech, které je občany vnímáno a přijímáno. Díky tomu je i naplněn obecný princip monarchické vlády, tak rozdílný od tyranie (Aristotelés, 1998: 136).

Další otázkou, na základě níž lze podtypy monarchie rozlišovat, je například rozsah svěřených pravomocí ve válce, specificky v případě, kdy je monarcha mimo vlastní spravované území. Pokud má monarcha v takovém případě pouze vojevůdcovské funkce, jedná se o tzv. lakónský (spartský) typ. Neposledním charakteristickým prvkem, který by mohl odlišit jednotlivé podtypy monarchie, je zákonná volba panovníka, nicméně bez dalších norem, které by panovník musel plnit. Takový podtyp Aristotelés označuje za volenou tyranidu. Čtvrtým podtypem je tzv. hérojský systém, kdy došlo k volbě panovníka, následně ale byla jeho pozice v politickém systému děděna s tím, že plnil funkce vrchního velitele vojsk za válečného stavu a případně byl i nejvyšším duchovním a soudcem. Pátým a posledním podtypem je monarchie, kterou spravuje panovník po ekonomické stránce jako svou vlastní domácnost. Takový druh monarchie můžeme pro lepší přehlednost označit za „ekonomický“, byť tento výraz Aristotelés nepoužívá. Za významné podtypy Aristotelés považuje právě zmíněný ekonomický podtyp a podtyp lakónský. V každém případě mají jednotlivé podtypy společné prvky, které se prolínají: ctnost vládnoucího, dobrá vláda vůči ovládaným a zákonná moc, podle které se monarcha řídí (Aristotelés, 1998: 136–138, 212).

Monarchie může přecházet v tyranidu ze dvou rozkladných příčin. Obě příčiny vyplývají z vnitřního rozkladu monarchie (možnost, že by zvnějšku byla nastolena

⁶³ Výjimkou je například přechod tyranidy v oligarchii nebo v demokracii (více také viz Aristotelés, 1998: 227).

tyranida, je také reálná a důležitá, nicméně nejedná se o přechod z jednoho politického systému na druhý, ale přímo o výměnu jednoho systému na druhý bez zjevných vnitřních příčin.⁶⁴ První rozkladná příčina vyplývá z nejasnosti držitele politické moci, protože mezi sebou o moc bojují členové královské rodiny. Druhou rozkladnou příčinou je přílišná touha monarchy rozšířit svou vlastní moc, kdy se snaží onu moc rozšířit nad rámec zákonů. V druhém případě tedy selhává Aristotelem preferovaná umírněnost vládnoucích, což je u něj obecně dobrý princip (Aristotelés, 1998: 213, 218–219).

Tyranie, pokud budeme pokračovat ve srovnání obou typů politických systémů, kde vládne jednotlivec, je despotická samovláda, která je nejhorší možnou vládou. Důvodem klasifikace tyranie jako nejhoršího možného typu vlády je, že se nejvíce vzdaluje od principů rovnosti a spravedlnosti, které jsou vtěleny do samotného pojmu ústavy.⁶⁵ Zákony či jiné normy chování, které bude tyran vydávat, se nejvíce vzdalují vládě ku prospěchu všech rovných, protože rovní se v tyranidě nevyskytují vůbec. Tyran stojí nade všemi a svou vládu udržuje donucením, čímž popírá svobodu. Pokud by existovali svobodní občané, neexistovala by tyranida a naopak. Tyranida je kombinací těch nejhorších prvků oligarchie a demokracie. Oligarchický prvek se projevuje důrazem tyrana na vlastní majetkový prospěch. Prvky demokracie se v tyranidě projevují tím, že se tyran opírá o přízeň davu a dav kvituje vpravdě tyranské potlačování aristokracie, protože aristokracii je chudým davem vyčítáno bohatství. Tyran aristokracii potlačuje také kvůli mocenské konkurenci. Tyranské potlačování aristokracie, které je davem vítáno, je však jedním z mála pro dav-poddané výhodných charakteristik tohoto systému. Tyran se totiž snaží udržovat své poddané v majetkovém nedostatku, nevzdělanosti a také často vyvolává války. Všechny strategie mají účel zaměstnat poddané, aby neměli čas na hodnocení vlády tyrana a možné snahy o jeho sesazení, případně aby nevystupovali proti tyranovi, ale proti sobě navzájem. Pro jistotu má tyran „na oko“ vystupovat jako král (Aristotelés, 1998: 166, 211–213, 219–223).⁶⁶

Aristokracie a oligarchie

Aristokracie je dobrou formou vlády, ve které se dělí o moc (z hlediska institucionálního nastavení) skupina nejlepších. Skupinou nejlepších má Aristotelés na mysli

⁶⁴ K vnějším příčinám změny politických systémů také viz Aristotelés (Aristotelés, 1998: 189).

⁶⁵ Z tohoto důvodu můžeme ztotožnit Aristotelovu představu nejlepšího možného zřízení s pojmem ústava (Aristotelés, 1998: 150), nebo s pojmem *políteiá*. V *Ética Nikomachově* (2011: 178) Aristotelés užívá i názvu *timokracie*, aby zdůraznil důraz na občanskou ctnost a vládu většího počtu občanů.

⁶⁶ K oběma zmíněným typům politických systémů se ještě dostaneme podrobněji níže, kdy budou představeny zcela samostatně.

nejctnostnější občany v obci. Sám Aristotelés charakterizuje aristokracii následovně: „[...] aristokracií se právem nazývá jenom ta ústava, v jejímž čele jsou mužové prostě nejlepší z hlediska ctnosti, a nikoliv jen poměrně dobří. (Aristotelés, 1998: 161)“ Slabostí aristokracie je její náchylnost k přechodu v oligarchii. Příčinou přechodu může být rozdíl v počtách, kdy někteří, například bohatí, mají to mínění, že by měli mít více společenského uznání (i ve formě výkonu úřadů), než mají. Tito lidé ale neoplývají nutnou občanskou ctností. Další slabostí aristokracie jsou rozdíly v počtách nikoliv výše postavených (ctnostných a domněle ctnostných), ale mezi lidem a aristokraty. Tato slabost vyvolávající nepokoje v aristokraciích je však charakteristická i pro oligarchie (Aristotelés, 1998: 161, 201).

Oligarchie, jako protiklad aristokracie, stojí na žebříčku hodnocení špatných vlád mezi tyranidou (nejhorší) a demokracií (nejlepší ze špatných). Vládnoucími jsou v oligarchii nejbohatší, často aristokratického původu. Aristokratický původ však není nutnou podmínkou charakteristickou pro oligarchické vládnutí. Míra kombinace bohatství a aristokratického původu je různá, stejně tak jako další přidané prvky různých druhů oligarchie. V oligarchiích je nicméně patrné, že jsou absolutizací domněnky o lidské nerovnosti – tato nerovnost je v oligarchiích zároveň institucionalizovaná (Aristotelés, 1998: 158, 185).⁶⁷

Aristotelés rozlišuje čtyři podtypy oligarchie. První podtyp je prototypický: vládnou nejbohatší podle stanovené míry bohatství, jakéhosi majetkového prahu opravňujícího ty, kteří jej překročili, vládnout. Ostatní nemají žádnou účast na vládě. Druhým typem je oligarchický politický systém, ve kterém vládnou nejbohatší podle stejného principu jako v prvním podtypu, ale navíc k sobě přibírají jiné účastníky k účasti na vládě podle svého vlastního uvážení. Kooptace dalších vládnoucích má za cíl doplnit řady majetných, pokud je jejich počet pro vládu příliš nízký. Dostatečný počet je nicméně vždy na rozhodnutí vládnoucích splňujících majetkový práh (můžeme ho i chápat jako vysoce exkluzivní formu majetkového cenzu). Třetím podtypem oligarchie je oligarchie dědičná. Čtvrtý podtyp pak vychází ze třetího, ale místo dědičných aristokratů vládnou jimi pověřeni správci. Čtvrtý typ je podle Aristotela nejhorší, protože se blíží tyranidě, kde nevládne zákon, ale jen libovůle velmožů, jak je sám nazývá (Aristotelés, 1998: 158). Na jiném místě Aristotelés (1998: 240, 242) zmiňuje ještě jakousi umírněnou formu oligarchie, kde existují dva majetkové cenzy.

⁶⁷ Můžeme si uvést příklad z *Athénské ústavy* (2004: 24): „[...] ústava byla zcela oligarchická a zejména chudí a s nimi jejich ženy a děti otročili boháčům. Byli označováni jako nádeníci a šestidílníci, protože za takový nájem obdělávali pole boháčů. Všechna půda byla v rukou několika mužů, a jestliže nájem nespláceli, byli i s dětmi odváděni do otroctví.“

Jeden z cenzů je platný pro vládnoucí na samém vrcholu hierarchie; druhý, nižší cenzus, je platný pro občany s možností účasti na vládě v nižších úřadech. Navíc mají být v takové oligarchii zavedena pravidla jakési finanční spoluúčasti (tzv. nákladné veřejné úkony spojené s funkcemi) na vládě pro představitele nejvyšší obecní moci. Důvodem k zavedení takového pravidla je, aby si nižší úředníci nestěžovali, že nemají a nemohou mít politickou účast na nejvyšších úřadech.

Oligarchie může přecházet v horší podtyp politického systému, tj. tyranii. K převratům z oligarchie do tyranie dochází z několika příčin: zaprvé jsou oligarchové k lidu příliš krutí, tím vyvolají nevoli a lid si zvolí tyrana, který se má oligarchie zbavit (viz také výše); zadruhé pokud vzniknou (především) majetkové spory v samotné třídě vládnoucích (viz např. Aristotelés, 2004: 37); zatřetí pokud vládnoucí promrhají svůj majetek a chtějí si udržet vládu přechodem k tyranii (to znamená i odstranit ostatní oligarchy). Oligarchie se ale nutně nemusí při vnitřních problémech převrátit v úplně jiný politický systém, natož v tyranii. Aristotelés připouští, že jedna oligarchie může vyměnit druhou v případě, když se proti sobě zformují dvě konkurenční skupiny a jedna zvítězí. Druhou možností je, že jedna z vládnoucích skupin bude nečinná a stávající aktivní oligarchové ji odstraní i formálně – pak vládnou zcela sami (Aristotelés, 1998: 197, 199).

Políteiá a demokracie

V případě polítei (jako politického systému) se projevuje Aristotelův apel na střední cestu a následování středu. Množství lidí, kteří drží politickou moc, nejsou sice dokonalí a nejnepříjemnější, ale pokud vytvoří jednotné společenství občanské vlády⁶⁸, mohou být lepší než jednotlivci s patřičnou ctností. „Ježto totiž jest jich mnoho, může každý míti část ctnosti a rozumnosti, a když se sejdou, může vzniknouti jakoby jeden člověk, který je mnohonohý, mnohoruký a má mnoho smyslů, a tak také co se týče povahy a rozumu. (Aristotelés, 1998: 126)“ Políteiá jako politický systém má atribut demokracie (množství), atribut aristokracie (ctnost ve smyslu urozenosti) a atribut oligarchie (bohatství) (Aristotelés, 1998: 162). V kombinaci několika atributů, které se objevují pouze v omezené míře, se projevuje ona prostřednost a následování středu políteie. Dalším „kompromisním“ projevem je, že se úřady obsazují z části losem a z části hlasováním (Aristotelés, 1998: 182).

Demokracie je zastřešující pojem pro několik specifických podtypů politických systémů, na rozdíl od políteie, kterou popisuje Aristotelés jako jednotný typ.

⁶⁸ Výraz občanská vláda můžeme chápat jako synonymum k políteii (Aristotelés, 1998: 145).

Demokracie je označení pro soubor nejlepších ze špatných politických systémů (Aristotelés, 1998: 150). Jednou z příčin takového hodnocení pro Aristotela je, že i jako špatná forma vlády demokracie uchovává svobodu jako hlavní atribut toho, kdo rozhoduje, resp. má v takovém systému rozhodovat. Svoboda není hlavním atributem v oligarchii nebo tyranidě. Díky svobodě se demokracie přibližuje politeii (Aristotelés, 1998: 163), byť demokracie není totožná s občanskou vládou, která vychází z občanské ctnosti. Dalším rozdílem je, že v demokracii vládnou nemajetní, neurození a nevzdělaní, zatímco v politeii vládne majetková střední třída (Aristotelés, 1998: 153, 232).

Demokracie je jako politický systém charakteristická dokonalou rovností. Žádný člen společnosti není svrchovaný nad jiným a nikdo nikomu formálně nevládne, protože vládnou všichni. Dokonalá rovnost se v demokratickém systému pojí i se svobodou, a ta je skrze rovnost maximální. Problémem nicméně je, že dokonalá rovnost a svoboda znamená i možnost zcela svobodného jednání, které se neopírá o odpovědnost k obci.⁶⁹ Jinými slovy, v demokracii absentuje občanská ctnost. Díky dokonalé rovnosti je demokracie politický systém, ve kterém vládne obecné množství bez opory zákona. Popsaná demokracie je nicméně jen jedním z možných podtypů demokracie jako kategorie, byť se jedná o podtyp nejdůležitější. K dalším charakteristikám tohoto podtypu patří, že pokud vládne všeobecné množství bez opory zákona, otevírá se prostor pro působení demagogů. Demagogové ovlivňují lid a lid dle aktuální podpory hájí demagoga. Proměnlivost příklonu lidu k tomu či onomu názoru demagoga je ale značná. Demagogové lidu pochlebují, aby se mu zalíbili. Takový systém se stále opakuje bez jakéhokoliv ukotvení. Lid se řídí pouze tím, co je pro něj v té dané chvíli dobré a tak skrze demagogy, kteří jen reflektují všeobecné nálady, vyjadřuje své aktuální stanovisko. Díky tomu lid neustále vládne pro svůj aktuální prospěch a je obdobou tyranidy v monarchiích. Popsaný první podtyp demokracie je tedy nejhorším možným podtypem demokracie. Podle Aristotela byl tento podtyp v jeho době ztotožňován s demokracií jako zastřešujícím typem systému. Další podtypy, které nyní stručně vyjmenujeme, již vykazují alespoň dočasné ukotvení nějakých principů, podle kterých se lid při rozhodování v demokracii řídí.

Druhým podtypem je demokracie vystavěná na majetkovém cenzu, který je však relativně nízký⁷⁰ a měl by zajistit vládu mnoha (nikoliv jen skupiny, i když konkrétní

⁶⁹ „[...] jest možnost, že každý žije, jak chce. To prý patří k vlastnostem svobody, když naopak otroku náleží žítí ne tak, jak chce. To jest tedy druhé vymezení demokracie. Odtud vzešel požadavek nebyťi poddán nejraději nikomu, není-li to však možno, tedy jen střídavě. (Aristotelés, 1998: 231)“

⁷⁰ Například ve formě možnosti pořídit si vlastní zbroj, jak uvádí Aristotelés (2004: 25) při komentáři vývoje Athénské ústavy.

„počty“ Aristotelés nezmiňuje). Třetím podtypem je demokracie, kde vládou všichni bezúhonní. Čtvrtým podtypem je demokracie jako vláda občanů, tedy těch, kterým byl podle nějakého klíče (nikoliv však majetkového) přiznán občanský status. Tento čtvrtý typ bychom ale neměli zaměňovat s občanskou vládou středně ctnostné a středně bohaté třídy (Aristotelés, 1998: 156–157, 176).⁷¹

Demokracie není koherentní kategorií politického systému, protože má několik vzájemně odlišných podtypů, odlišitelných dle kritérií občanskosti. Aristotelovo implicitní pravidlo pro hodnocení jednotlivých podtypů je takové, že čím méně zákonnosti a více „davovosti“, tím horší demokracie je. Pokud jsou v demokracii zřízeny úřady dle zákona – nejedná se tedy o nejhorší možnou formu demokracie – pak se jejich obsazení zpravidla často střídá, úředníci dostávají za svou práci plat, ale jejich pravomoci jsou minimální a samostatně mohou rozhodovat jen velmi výjimečně (Aristotelés, 1998: 232).

Demokracie se může proměnit v tyranidu, a to ve chvíli, kdy je někdo z demagogů zároveň vojevůdcem a dokáže vojenskou zkušenost a podporu přetavit v převrat politického systému a samostatně se ujmout vlády. Demokracie je ale na druhou stranu stabilnější než například oligarchie. Kažení demokracie od mírnějšího typu k typu nejhoršímu, kdy se lid staví nad zákony a zákonnost se vytrácí, je také možné (nejedná se tedy o přechod k jinému typu politického systému) a děje se působením demagogů, kteří proti sobě staví lid a aristokracii. Dalším činitelem, který přispívá ke kažení demokratické formy z lepší na horší, je lid sám, resp. volba lidu do úřadů, pokud se děje bez ohledu na zákony. Aristotelés pro tento případ doporučuje, aby se úředníci volili alespoň zvláště po jednotlivých regionech (fýlách) a nikoliv najednou pro celou obec, fakticky na shromáždění davu (Aristotelés, 1998: 188, 195–197).

Kapitolu o Aristotelově politické filozofii můžeme uzavřít tím, že v ní jde o kombinaci ideálního stanoviska a jeho praktického dopadu. Ideální stanovisko se projevuje v hodnotově vyjádřených postojích odrážejících Aristotelovu představu o dobru, která vychází z přirozeného určení člověka „být člověkem“. Praktický dopad můžeme vidět ve formulaci praktických opatření pro udržení jednotlivých typů a podtypů politických

⁷¹ Aristotelés dokonce rozvádí myšlenku, zda se ještě v tomto případě jedná o demokratický politický systém: „[...] zákon musí vládnout nad vším, v jednotlivostech mají rozhodovati úřady a ústava. Je-li tudíž demokracie vskutku jedním druhem ústavy, jest zřejmo, že takové zřízení, v němž se všechno vyřizuje hlasováním, vlastně ani demokracií není; neboť žádné hlasování nemůže míti obecnou platnost. (Aristotelés, 1998: 158)“

systemů. V každém případě se jedná o značný posun pro politické teorie, které mají reflektovat politickou realitu. Než se posuneme k vybraným zástupcům vrcholné stoy, Senekovi, Marcu Aureliovi Antonioví a Epiktétovi, uvádíme několik důležitých bodů či hesel, které se k právě vyložené Aristotelově politické filozofii vážou. Důležitých bodů Aristotelovy politické filozofie je mnoho, a proto zde finálně uvádíme jen několik z nich: neliberální chápání soukromí; republikánský důraz na ctnosti; konzervativní apel na kontinuitu politického řádu v politickém systému; esencialismus otroctví a naopak racionality u svobodných; výhradní postavení muže nad ženou; důraz na soběstačnost a ekonomickou nezávislost obce; varování před absolutizací svobody a rovnosti; rozdělení na tři moci, které se vzájemně omezují; obavy z vlády davu bez zákonných norem apod.

Vrcholný stoicismus

Stoická škola, či zjednodušeně stoicismus, se v dějinách evropského politického myšlení objevuje jako filozofická reakce na absenci etických principů v politice. Potřeba jejich zavádění vyplývá ze snahy o jakési zklidnění a harmonizaci společnosti⁷² s tím, že hybatelem společenských dějů je člověk sám a u něho by se mělo s harmonizací taktéž začít. Praktické vyznění etických principů, které stoikové doporučují, následně vyznívá asi takto: pokud chceš žít v dobré společnosti, která bude respektovat tvůj autonomní vývoj a zároveň ho i chránit, musíš začít u sebe. Výchozím bodem a základním principem stoicismu je sebeovládání, a proto by i praktické doporučení mohlo znít: ovládej sám sebe či pozastav se nad sebou a přemýšlej nad etickými principy, podle kterých pak i konej.⁷³ Na následujících odstavcích si podrobněji přiblížíme některá etická doporučení vrcholného stoika Seneky, dále pak Marca Aurelia Antonia a v poslední řadě Epiktéta.

Seneca

Seneca, celým jménem Lucius Annaeus Seneca ml.,⁷⁴ se narodil v roce 4 a zemřel v roce 65 našeho letopočtu (Britannica, 2016p). Hlavními principy Senekovy filozofie je skromnost pramenící ze soustředění se na základní potřeby, které má vést k sebeovládání. Z toho principu pramení i některé filozofické principy související s politickou sférou. Základní potřeby mají být vždy pouze a skutečně základními. Přesný výčet konkrétních základních potřeb Seneka nenabízí, ale přesto můžeme odhadovat, že se jedná o potřeby spjaté s tělesností. „Potřeby našeho těla jsou skromné: požaduje pouze ochranu před zimou, pokrm a nápoj na zahnání hladu

⁷² Mimo stoicismu jsou i pro filozofii podstatnými směry např. pyrrhonismus (skepticismus) a epikureismus.

⁷³ Stoa znamená „stát“, ale také „koridor“ (více viz Harper, 2016c).

⁷⁴ Jméno „Seneca“ lze skloňovat jak s „k“, tak i s „c“. V této publikaci budeme používat skloňování jména s „k“.

a žízně. Cokoliv mu poskytneme navíc, poslouží pouze neřestem, ne potřebám. (Seneca, 1999a: 73)“ Důležitější než konkrétní výčet potřeb je implicitně zmíněný princip, že si máme stanovit vlastními uvědoměním naše základní potřeby a jako takové je i chápat. S určením nám pomůže právě uvedený příklad, který je součástí stoické etiky vystavěné na sebeovládání. Uspokojování základních potřeb, až po jejich uvědomění, máme realizovat co nejméně náročným způsobem. Vše, co nám způsobuje slast (ve smyslu fyzického příjemného působení) nad rámec uspokojování základních potřeb, oslabuje ducha. Uspokojování takových slastí je neřest a neřest jde proti rozumnému duchu člověka. Rozumným se stává ten člověk, který se vyhýbá zbytečným slastem.

Z pravidla uspokojování základních potřeb ale existuje výjimka, a tou je možnost uspokojovat potřeby vyplývající ze ctnosti. Taková výjimka je pro nás velmi důležitá, protože nám napovídá, že lidská ctnost je buď základní potřebou (byť specifického nefyzického charakteru), nebo že je lidská ctnost natolik výjimečná, že se uspokojování základních potřeb vyrovná. V každém případě je lidská ctnost navázána na starost člověka o své bližní, tedy (poněkud schematicky) o jiné lidi ve společnosti. Starost o ostatní v uvedeném smyslu může uvozovat politickou starost, a tím i společenskou aktivitu takové síly, že by se vyrovnala uspokojování základních potřeb. Ctnost uplatňovaná ve společenské – politické činnosti – není stoikům a stoiky zapovězena. Zapojoování člověka do politiky není ničím negativním a může být stoickou etikou kultivováno, byť se k politické aktivitě staví rezervovaně a pod politickou aktivitou nechápe pouze přímé zapojení do politiky, ale i kultivaci společnosti výchovou a působením na ostatní (Seneca, 1999b: 268–269). V oné kultivaci, resp. v šíření etické společenské výchovy, vidí Seneka přínos stoiků. „My rozhodně neváháme říci, že Zénón a Chrysippos vykonali větší činy, než kdyby byli veleli vojskům, zastávali čestné úřady, vyhlašovali zákony [...] oni zákony vyhlašovali, ne však jen pro jeden stát, ale pro celé lidstvo. (Seneca, 1999b: 274)“ Seneka, jak z výše řečeného vyplývá, preferuje takové nepřímé zapojení do politiky (což dokládá i to, že je velmi skeptický k možnosti reformování institucionálního rámce existujících společenských útvarů, což nám může připomínat Platónův postoj).

Vraťme se k tělesnosti a rozumnosti, ze kterých jsme při výše uvedených úvahách vyšli. Byť mají rozumnost, duše, etika a tělesnost patrně souvislosti, je nutné tyto vztahy ještě více přiblížit. Paralely mezi tělesností a nerozumností (zároveň i mezi odříkáním a rozumností) Seneka demonstruje na protikladu ducha a těla. Tělo je žalářem ducha a jako k žaláři ducha bychom měli i k tělu přistupovat, protože tělo nám nakazuje jen touhy přizemní. Lidský duch ale potřebuje více, a tím „více“ je klid. Předmětem naší

touhy nemají být věci přízemního charakteru – ty máme co nejrychleji a nejjednodušeji uspokojit. Toužit bychom měli po věcech, které se podobají bohu: zde leží důvod nutnosti „umrtvení“ těla skromností, protože bez skromnosti a střídmosti budeme toužit po tělesných věcech, a ne po věcech podobných bohu. K věcem podobným bohu se vztahuje duše a duše pátrá po klidu. Pokud to zjednodušíme a poněkud schematizujeme, věci podobné bohu jsou klidné a můžeme se jim přiblížit, pokud dáme prostor duši – prostor duši dáme tím, že umrtvíme jejího „žalářníka“, tedy tělo. Analogie s bohem odpovídá dobové představě o božském principu. Klid duše je připodobněn k božským věcem, protože bůh je od tělesnosti oproštěn a fyzické potřeby jím nezmítají. Bůh (jako princip) nemá tělesnou schránku a díky tomu nemá přízemní touhy – jeho duše tak není těmito touhami „rušena“ (viz např. Seneca, 1999a: 87, 93–95, 100).

Mezi přízemní touhy Seneka počítá touhu po bohatství nebo touhu po uznání druhých. Tyto dvě touhy nepřispívají ke klidu duše, ale právě naopak. Klidu duše u tělesného a smrtelného člověka je možné dosáhnout ctností, resp. ctnostným chováním, které vychází z uspokojování základních potřeb (a jen jich). Díky tomu je patrné, že ctnost nemá nic společného s bohatstvím nebo uznáním druhých. K ctnosti se nedobereme přes bohatství nebo uznání druhých, ale přes následování vlastní svobody.⁷⁵ Svoboda pak spočívá v silné reflexi vlastních potřeb a je spojena s klidem, který jsme výše již popsali (viz např. Seneca, 1999b: 122–123).

Etická doporučení autora vyústila až v princip svobody, který je pro politické teorie a obecněji pro politickou filozofii jedním z klíčových pojmů. Skrze větvení jednotlivých výroků můžeme klid duše a ctnost spojit se svobodou tak, že podle Seneky je ctnostným pouze ten člověk, který je svobodný a naopak. Tím nicméně určení svobody a ctnosti u Seneky nekončí, protože do této doby jsme si představili pouze ctnost spjatou s člověkem ve smyslu jednotlivce. Důležité je (pro sociální vědy obzvláště) aplikovat svobodu jednotlivce na jeho společenské interakce. Podle Seneky ten, kdo usiluje o ctnost, si musí být vědom své společenské užitečnosti a najít si ve společnosti své místo, svou společenskou roli, díky níž by byl pro společnost prospěšný. Příkladem může být role otce, který vychovává dítě a tím mu vštěpuje ve společnosti uznávané hodnoty (Seneca, 1999b: 269–270). Pokud ho nevyhnutelný osud nějak srazí (např. otci zemře dítě), člověk se nemá vzdávat a vždy si najít ve společnosti nové místo. V této souvislosti Seneka pokládá řečnickou otázku: „Všichni jsme svázáni osudem: Někdo zlatým a volným řetězem, někdo řetězem oloveným a těsným; ale je v tom snad podstatný rozdíl? (Seneca, 1999a: 120)“ Podle

⁷⁵ „Spřátelil jsem se sám se sebou. Je to velký pokrok. Nikdy už nebudu sám. A takového přítele může mít každý. (Seneca, 1999a: 61)“

Seneky v tom rozdíl není. Především se nemáme rmoutit nad možností smrti či změny svého společenského určení. To platí jak pro jednotlivce samotného, tak jeho vztah k bližním: nemáme se rmoutit pro ztrátu bližních nebo očekávat jejich smrt. Myšlenky na smrt máme potlačit smířením.⁷⁶ Smíření je rysem moudrosti a smíření je zároveň výrazem klidu. Navíc smrt znamená osvobození od tělesné schránky, která svými potřebami zatěžuje naši svobodu.

Moudrý člověk je základním kamenem ctnostné společnosti, protože si uvědomuje svou společenskou roli.⁷⁷ Společenská role spočívá v konkrétnostech (např. výše zmíněná výchova syna otcem), ale má i principiální charakter. Principiální charakter spočívá v tom, že člověk má mít společenskou roli, a pokud se mu jí nedostalo, má si svou roli vyhledat. Jen princip je nepřemožitelný (zde je patrný důraz na roli etiky v životě), nepodléhá totiž ani zármutku ze smrti bližního. Ctnostná společnost však není u Seneky přímo navázána na obec a její instituce. Ctnostná společnost instituce překračuje⁷⁸ a má být otevřena světu. Díky otevřenosti a neomezování se na instituce konkrétní polis může být člověk *světoobčanem*. „Mysleme na to, že jsou dvě společenství, jedno velké, doopravdy společné, v němž jsou zahrnuti bozi i lidé, ve kterém se neohlížíme do tohoto nebo onoho kouta, ale hranice naší obce jsou tam, kam až dosáhne slunce, a druhé společenství, k němuž nás přiřadilo naše společenství. (Seneca, 1999b: 270)“

Ctnostný a moudrý člověk má jít všem příkladem. V takovém případě je dobré, když se ctnostný a moudrý člověk zabývá veřejným životem a doslova slouží svým spolu-světoobčanům a tedy i celému světu – zde je demonstrován účel občanské ctnosti, který jsme zmiňovali výše. Společensky moudrý člověk je takový, který má dobrý úmysl a tento úmysl sleduje ne pro sebe, ale pro všechny. Veřejné uznání, pocty i bohatství jsou nám pouze „zapůjčeny“, nejsou naše. Tímto morálním apelem Seneka varuje před zkažením mravů kvůli sebeobdivu nebo bohatství a zároveň určuje, v jakém směru má být člověk v rámci společnosti aktivní. Aktivita nemusí spočívat v přímém výkonu politické moci.

⁷⁶ „Největší překážkou žití je čekání, které je závislé na ztížení a ztrácí dnešek. (Seneca, 1999b: 164)“

⁷⁷ Společenská role je navíc vlastní člověku: „Nikomu kromě člověka nebyla propůjčena rozvaha, předvídatost, svědomitost a uvažování a zvířatům nejsou dopřány nejen lidské ctnosti, ale ani lidské neřesti. (Seneca, 1999b: 17)“

⁷⁸ „Ctnost se rozlévá do šířky, řídí říše, města i státy, vydává zákony, pěstuje přátelství a rozděluje povinnosti [...] (Seneca, 1999a: 32)“

Epiktetos

Pro Epiktetovu⁷⁹ filozofii je typické, že rozlišuje dva podstatné okruhy věcí, dějů a pocitů, které bychom měli odlišovat. Jak uvidíme dále, takové odlišování je podobné Senekově apelu na základní potřeby. Odlišení dvou okruhů věcí je základním nástrojem ke klidu duše. Do prvního okruhu patří ty jevy, o které se máme starat, protože jsou v naší moci, resp. můžeme jejich podobu, procítění či dějovost ovlivnit. Do druhého okruhu patří všechny jevy, které ovlivnit nemůžeme, a proto bychom se o ně ani neměli starat. Jen první okruh jevů je pro nás zajímavý, protože lidé mohou mít vliv na vše, co se v rámci okruhu děje. Máme se tedy starat jen o to, co máme ve vlastní moci z přirozenosti přírody. Podle Epikteta do prvního okruhu a do přirozenosti ovlivnitelnosti patří soud, chtění, žádost a nechuť. Všechny jmenované pocity a jeden rozumový proces jsou řízeny člověkem z přirozenosti přírody, a proto to jsou atributy s člověkem integrálně spojené. Díky tomu mohou být i v moci člověka. Do druhého okruhu pak patří to, co není v moci člověka. Konkrétně se jedná o tělo (je to jen schránka, jejíž smrt neovlivníme), majetek (získáváme ho od druhých, myšlen především značný majetek získaný dědičně), dobrá nebo špatná pověst (udělují nám ji lidé dle vlastního uvážení) a úřední hodnosti (úřední postavení nám opět udělují lidé dle vlastního uvážení). Klid duše vyplývá z odlišování věcí, představ a procesů, které máme ve své moci a které naopak ovlivnit nemůžeme. Vše máme posuzovat podle toho, zda „to“ můžeme či nemůžeme ovlivnit. Pokud něco nemůžeme ovlivnit, toto „něco“ se nás netýká, není s námi spjato, nemáme na to brát zřetel, apod. Díky tomu je možný klid duše (Epiktetos, 1957: 17–18). Z uvedeného vyplývají podobné závěry jako u Seneky: „Líbáš-li své dítě nebo svou ženu, říkej si, že líbáš člověka, neboť jestliže zemře, nebudeš se zneklidňovat. (Epiktetos, 1957: 18)“

Patrné smíření s nezměnitelností osudu nebo s věcmi či událostmi, které přijdou, je u Epikteta vyjádřeno i jistou determinací. V praxi se totiž nemáme chovat tak, jak chceme, ale máme se chovat podle přirozenosti věcí. Taková determinace má značný přesah do etiky, nicméně její cíl je v sebezapření jednotlivce (snaha potlačit lidský egoismus). Epiktetos tento postoj rozvádí (poměrně poeticky) následovně: „Měj na paměti, že se v životě máš chovat jako na hostině. Nosí se jídlo kolem stolu a dostane se k tobě: vztáhni ruku a slušně si vezmi! Míjí tě: nezdržuj je! Ještě k tobě nepřichází: neupínej k němu zdaleka svou ctižádostivost, nýbrž počkej, až se dostane k tobě! (Epiktetos, 1957: 21)“ Citované principy nemá jednotlivec dodržovat, aby se zalíbil hostiteli nebo společníkům, ale jednoduše proto, že takto je to přirozené.

⁷⁹ Epiktetos žil v letech 55 až 135 (Britannica, 2016d).

Přirozenost je však diskutabilní a setkáme se s jejím odlišným a specifickým výkladem i u jiných autorů.

Spojení determinace, potlačení egoismu a sféry netečnosti je problematické. Prvním důvodem je možnost projektování determinace jako společenské danosti, tedy že to, co je dobré, neurčuje jednotlivce v součinnosti se společností, ale společnost sama (srov. např. Epiktetos, 1957: 23). Na druhou stranu máme přistupovat k ostatním přesně totožným způsobem, jakým přistupujeme k sobě. To ale klade velké nároky na člověka samotného, resp. na jeho sebekontrolu a seberegulaci.⁸⁰ Druhým důvodem je eventuální absence empatie a altruismu u jednotlivce, pokud se nemá zajímat o věci a procesy, které se ho netýkají, protože je nemůže ovlivnit. V každém případě Epiktetos (podobně jako Seneka) doporučuje myslet na smrt. Díky myšlence na konečnost danou smrtí nám vše ostatní neovlivnitelné přijde banální. Smrti se ale nemáme bát, musíme se s ní vyrovnat a smířit jako s něčím zcela neovlivnitelným a nepředvídatelným, jednoduše něčím, co není v naší moci.

Marcus Aurelius Antonius

Podobně jako předchozí filozofové i Marcus Aurelius Antonius⁸¹ propagoval duševní rovnováhu a smíření se s osudem. V tomto duchu k jeho výrokům patří: „[...] co se děje ve shodě s přírodou, není zlo. (Aurelius, 1975: 39)“ Co je děje přirozeně – v tomto smyslu v souladu s přírodou – není zlé právě proto, že je to přirozené. Situace, které přicházejí v lidském životě, jsou buď ovlivnitelné, nebo odvislé od „přírodní nutnosti“. Nutnými věcmi bychom se neměli nechat zneklidnit. Pokud někdo propukne v zármutek nebo hněv, je slabý, protože se neumí s přirozenou situací vyrovnat.

Duševní rovnováha, klid a smíření se s osudem je ovlivnitelné vůlí člověka a člověk by měl mít natolik silnou vůli, aby dokázal přijmout přirozené děje, které ho zasáhnou. Měl by tedy sledovat své vlastní afekty a snažit se proti nim bojovat. Marcus Aurelius Antonius dokonce nabízí konkrétní postup, jak tyto afekty sledovat, a to metodickým postupem, který (vzdáleně) připomíná současné společenské vědy.

Prvním krokem postupu pro zvládnutí afektů je pojmenování problému či věci, na kterou se soustředíme. Díky tomu vytváříme jakýsi „proto-pojem“ v pojmenování věci. Taková označení zároveň asociují charakteristiky daného problému či věci. Díky tomu se nám věc ukazuje „obnažená“ ve své podstatě tak, jak ji chápeme. Máme

⁸⁰ „Lidé nejsou zneklidňováni věcmi, nýbrž svými vlastními názory o věcech. (Epiktetos, 1957: 19)“

⁸¹ Žil v letech 121 až 180 a byl to římský císař (Britannica, 2016l).

tedy určení věci pomocí pojmu, včetně jeho charakteristik. Následuje možnost dělení charakteristik pojmu na jednotlivé části s cílem porozumět jeho dílčím charakteristikám, vlastnostem a jiným partikulárním částem – jsou myšleny abstraktní normativní kategorie (Aurelius, 1975: 42, 45). Pokud použijeme schematický příklad z dnešní doby, pak například demokracie mj. obsahuje svobodu, svoboda mj. obsahuje svobodný projev atp. Antoniův postup má primárně sloužit k rozpoznání afektů a shrnutí všech informací o nich, aby jim jedinec mohl porozumět a tím i proti afektům bojovat jakýmsi „jiným zrakem“: „Lidé nevědí, co všechno znamenají slova krást, sít, kupovat, odpočívat, znát svou povinnost; to totiž nelze vnímat očima, nýbrž jakýmsi jiným zrakem. (Aurelius, 1975: 47)“

Duševní rovnováha a možná cesta k ní není jediným tématem, které můžeme u Antonia zachytit. Pro Marca Aurelia Antonia je také typický důraz na *světoobčanství*. Světoobčanství je pro Antonia přirozené a logické. Důvod je ten, že pokud máme jako lidé společné myšlení, máme společný i rozum, a pokud máme společný rozum, pak díky němu všichni víme, co máme dělat, co nikoliv a co je nám lidem společné. Pokud všichni víme, co je nám lidem společné, pak i víme, jaké zákony jsou společné. Společné zákony mohou znamenat i společnou ústavu a občanství. Pokud je občanství vztaheno na všechny příslušníky lidského rodu, neomezuje se na stát a celý vesmír je vlastně takovým státem (Aurelius, 1975: 50). Marcus Aurelius Antonius dokonce metaforicky uvádí dvojí občanství: „Pro mne, občana Antonia, je obcí a vlastí Řím; pro mne, Antonia člověka, vesmír: co je tedy těmto obcím na prospěch, jenom to je pro mne dobrem. (Aurelius, 1975: 84)“ Antonius stírá rozdíly mezi lidstvím a občanstvím, což je důležitý posun v evropském politickém myšlení směrem k univerzálním právům (které dnes nicméně odlišujeme na občanská a lidská, podle pole působnosti – občanská práva nejsou všeobecná).

Antonius nebyl běžným občanem, ale císařem, jak je známo. Přesto ho tato pozice dle jeho slov nediskvalifikuje tím způsobem, že by nemohl porozumět běžnému občanu. Císař má být otevřený a má se řídit občanskou ctností. K tomu mají sloužit dvě zásady, kterými by se měl císař řídit. Za první by měl konat jen takovým způsobem, aby bylo zohledněno dobro všech. Za druhé by měl být císař otevřený v tom smyslu, že když se někdo pokusí císaře opravit a vysvětlit mu, že se vzdaluje od první zásady, měl by ho vyslechnout (Aurelius, 1975: 51).

Dílo *Hovory k sobě*, ze kterého jsme čerpali, je z velké části o smrti, resp. o potlačení strachu z jejího příchodu. Oproti předchozím autorům Marcus Aurelius Antonius připouští sebevraždu jako legitimní akt, který je ctnostný. Vždy se máme postavit

překážkám, které nám připraví nezměnitelný osud, nicméně pokud nám něco překáží natolik, že život ztrácí smysl, máme ze života odejít v dobré vůli. Akt sebevraždy je ctností jen pro moudré, kteří znají své místo ve společnosti, ale nemohou toto místo zastat s vnějších příčin (Aurelius, 1975: 70–71, 112).

Stoické učení je vystavěno na několika jednoduchých principech, které však jednoduše jen znějí a jejich praktické uplatnění je, kvůli lidské nedokonalosti, spíše ideálem. I přes idealismus, který stoiky provází, je v jejich dílech ale patrná snaha o praktické rady, které – alespoň ve formální společenské rovině – by mohly hrát skutečnou roli pro stabilizaci společnosti a jejího politického řádu (což bylo i cílem stoiků nikoliv pro systém samotný, ale pro jednotlivce žijící pod ním). V udílených radách ale nemůžeme zaznamenat ucelený výklad nějakého politického systému. V ideálních principech a praktických radách je zacíleno na všechny lidské bytosti, bez popisu ideálních či alespoň reálně uskutečnitelných dobrých politických rolí. Částečný náznak můžeme zaznamenat u Marca Aurelia Antonia a jeho dvou principů určených pro dobrého vladaře, nicméně ani v tomto případě jsme neměli možnost nahlédnout do podrobnějšího popisu doporučeného chování pro vladaře. Komplexnější rozpracování ideálního či nejlepšího možného vladaře se dočkáváme až mnohem později (pokud vynecháme oblast náboženské víry a nechceme-li se vrátit zpět k Platónovu dialogu *Politikos*). V následující kapitole toto téma přiblížíme mj. při výkladu díla Erasma Rotterdamského.

Mezi období, kdy hovoříme o působení vrcholných stoiků a období křesťanského humanismu, na jehož zástupce Erasma Rotterdamského se zaměříme v následující kapitole, se v evropském politickém myšlení objevilo mnoho koncepcí fungování politiky, ctností politika a podoby státu. Všechny koncepce byly ovlivněny křesťanstvím jako hlavním monoteistickým náboženstvím. Vliv u některých významných autorů byl natolik silný, že je nemožné oddělit jejich teologii a politickou filozofii takovým způsobem, aniž bychom příliš nezjednodušili politologické vyznění bez řádného vysvětlení a následného pochopení teologických a také etických konotací. Pokud bychom chtěli politologické konotace zohlednit vůči teologickým a etickým principům, naše skripta by nabobtnala do značných rozměrů. Důkazem budiž skvěle zpracované svazky série „*Politické myšlení raného křesťanství a středověku*“ (Herold et al., 2011b) a „*Politické myšlení pozdního středověku a reformace*“ (Herold et al., 2011a). Každé ze zmíněných děl má přes pět set stran, nicméně musíme brát na zřetel, že se nejedná o skripta, ale o odborné sborníky s podrobnými studiemi,

z nichž je nutné doporučit alespoň studii o sv. Augustinu (Karfíková, 2001) a sv. Tomáši Akvinském (Sousedík, 2001). V těchto skriptech se omezíme na výklad již zmíněného křesťanského humanismu u Erasma Rotterdamského, který velice dobře vyvažuje důraz na praktickou politiku, ale i základní křesťanské ctnosti bez podrobného teologického rozboru. Konkrétně budeme interpretovat díla *O svobodné vůli* (2006), *O výchově křesťanského vladaře* (2009) a asi nejznámější dílo *Chvála bláznivosti* (1995a).

Erasmův křesťanský humanismus

Erasmus Rotterdamský, celým jménem Erasmus Desiderius Rotterdamský, se narodil v roce 1469 v Brabantsku (historický region na území dnešní Belgie a Nizozemí) a zemřel v roce 1536 v Basileji (Britannica, 2016c). K vlivům, které ovlivnily jeho dílo tak, jak ho můžeme dnes číst, počítejme jeho kněžství, členství v augustiánském řádu, vystředání mnoha profesí (notář, tiskař, univerzitní pedagog s širokým záběrem včetně znalosti teologie), ale i cestování po celé Evropě či osobní přátelství s tehdejšími učiteli, jako byl Thomas More, o kterém se ještě zmíníme (Svatoš, 2009: 5–7). Výklad jeho díla, ve kterém se zrcadlí jeho životní zkušenost, začneme u spisu *O svobodné vůli*, které nám přiblíží jeho chápání člověka, což je vždy vhodný výchozí bod pro pochopení díla vybraného filozofa v jeho celistvosti.

O svobodné vůli

Erasmův spis *O svobodné vůli* je polemikou nad tradicemi filozofického a teologického uchopení svobodné vůle v souvislosti s lidským konáním ve společenském prostředí. Důležitost polemiky je dána snahou odhalit míru svobodné vůle při konání každého člověka, a tím se i přiblížit k lidské ontologii, tedy poněkud zjednodušeně k odpovědi na otázky „co tvoří člověka“ a „čím je člověk“ (Erasmus, 2006: 107, 111). Téma svobodné vůle a jejího případného omezení vůči stanoveným společenským normám je pro politickou filozofii důležité, protože uvozuje různé konceptualizace svobody v souvislosti s lidskými právy, občanskými právy, pozitivní a negativní svobodou apod.

Při snaze o hledání odpovědí na stanovené otázky Erasmus nejdříve vylučuje dvě krajní pozice. První krajní pozicí je, že člověk svobodnou vůli nemá a je plně determinován svou vírou a Bohem.⁸² Druhou krajní pozicí je plná determinace lidskou

⁸² Takové tvrzení je odůvodňováno například dědičným hříchem, který je podle Erasma často zveličován až do krajnosti kompletní danosti lidských osudů (Erasmus, 2006: 249, 251).

vůli, která je nezávislá na víře a přesahu člověka (na tzv. transcendenci). První pozice, tedy plná determinace, podle Erasma neplatí, protože člověk skutečně svou obecnou vůli v konání do jisté míry uplatňuje. Zároveň je plná determinace Bohem (resp. vírou v něj) nemožná, protože bez svobodné vůle bychom nemohli Boha, resp. jeho spravedlivé projevy, ani poznat, když nemůžeme skrze svou vůli o Bohu „přemýšlet“ (srov. Erasmus, 2006: 115). „Jde o to, že jsme měli hledět, abychom si pro samu chválu víry neupírali možnost svobodné volby, poněvadž věru nevím, jak by se bez ní dala vyložit otázka Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství. (Erasmus, 2006: 239)“ Podle Erasma se k této vyhraněné pozici blíží svým dílem Martin Luther a také John Wycliff (Erasmus, 2006: 119, 253).

Druhá pozice je také neudržitelná, protože bez víry v nějaký vyšší přesah člověka by nebylo možné stanovit hranice lidského konání pomocí etiky. Pokud odmítnutí této druhé krajní pozice ještě rozpracujeme, pak je patrné, že víra dává člověku etický rámec a tím mu zároveň i dává hranice pro jeho konání ve společnosti, když mu (zprostředkovaně) říká, co je dobré a co špatné. Zjevení dobra je následně podle Erasma božím milosrdenstvím, jinými slovy – Bůh je k člověku milosrdný, protože ho vede k dobru. Krajní pozice, která popírá milosrdenství a s ním spjaté etické hranice, je dle Erasma symbolizována sofisty (Erasmus, 2006: 118–119, viz také 2009: 91).⁸³ Obě krajní polohy tvoří hranice, mezi kterými bychom se měli při filozofování o vůli člověka pohybovat.⁸⁴ Pokud se člověk přiklání k plné determinaci, ztrácí motivaci pro vlastní aktivitu při směřování k dobru, protože vše je již předem určeno a aktivita je tak zbytečná. Pokud má naopak sklony k druhému extrému, tedy nevěřit v etické hranice svého konání, chová se zcela podle své vůle, čímž se také vzdaluje od zjevených etických norem. Je patrné, že v obou případech se jedinec vzdaluje od smyslu etiky, což je pro první krajní pozici poněkud paradoxní.

V Erasmově snaze o výklad dobrých a špatných hranic svobodné vůle se projevuje jeho odmítavý postoj k dogmaticčnosti, protože výrazem dogmaticčnosti je právě

⁸³ Aby byly obě krajní pozice ještě zřejmější, uvedeme si příklad od samotného Erasma: „Lidské oko, i když je zdravé, nevidí nic ve tmě, a když oslepne, nevidí nic ani ve světle. Právě tak ani vůle, byť by byla sebesvobodnější, nezmůže nic, přestane-li působit milost. I ten, kdo má oči zdravé, je ovšem může před linoucí se světlem zavírat, takže potom nic nevidí, anebo je může odvrátit, takže přestane vidět to, co dosud vidět mohl. Větším dlužníkem je však ten, kdo se o zrak připravil vlastní vinou. Dluží především Stvořiteli, a také lékáři. Ať byl zrak před spácháním hříchu sebezdravější, hříchem se kazí. A co si tedy může připisovat ten, kdo vidí? Jistě si může připsat vinu, pakliže oči vědomě zavře nebo odvrátí. (Erasmus, 2006: 243)“

⁸⁴ Sám Erasmus se snaží jít příkladem, když vysvětluje, jakým stylem přistupuje k myšlenkám svého vlastního díla: „[...] nechci vystupovat jako soudce, inkvizitor nebo dogmatik, nýbrž jen jako účastník disputace, připraven dát se poučit každým, kdo přijde s něčím správnějším či věrohodnějším [...] (Erasmus, 2006: 113)“

absolutní tvrzení „takto to je a jinak to být nemůže“. Erasmus se pohybuje v mezích této krajnosti díky tomu, že absolutní (tedy i krajní) názorové polohy relativizuje jejich zpochybňováním. Díky tomu nikdy nemůže tvrdit, že něco „je takto a jinak to být nemůže“. Takový způsob filozofování je velmi blízký současné kritické normativní politické vědě. Aby však nedošlo k omylu: Erasmus netvrdí, že všechno je zpochybnitelné, ale že se o všem dá rozvažovat. Díky tomu nesklouzává k relativismu a jeho postoj bychom mohli shrnout analogickou větou k výše řečenému: něco je takto, ale může to být i jinak, pokud to „jinak“ lze nějak dokázat či zaštitit zjeveným etickým principem. Zdánlivě jemný rozdíl mezi daností a principem je ve svém důsledku značný a pro Erasmovu filozofii zásadní. Danost totiž můžeme chápat i jako absolutně pravdivý fakt (dogma), kterému je třeba se naučit, aby se vůle (nikoliv *svobodná* vůle) mohla opřít o etická ustanovení. Etický princip je na druhou stranu možností pro poznávání, co by skrze daný princip mohlo být dobré, a díky tomu následně odlišit dobré od špatného. Danost má formu nezpochybnitelného dogmatu, zatímco princip dává jistotu možnost volnosti (skrze svobodnou vůli) výkladu při poznávání dobrých etických postulátů. Erasmův postoj nejlépe přibližuje sám Erasmus: „A jakákoli nezpochybnitelná tvrzení mám natolik nerad, že se ochotně přidám na stranu skeptiků, kdykoliv mi to dovolí nedotknutelná autorita Písma svatého a církevní usnesení, jimž své smýšlení vždy a všude rád podřídím, ať už tomu, co církev stanoví, rozumím, anebo nerozumím. Tomuto způsobu uvažování dávám přednost před postojem těch, kdo, vášnivě oddáni nějaké myšlence, nedají za pravdu ničemu, co by s ní nebylo v souladu, a všechno, co se dočtou v Písmu, překroutí tak, aby se mohli utvrdit ve svém jednou provždy přijatém názoru. (Erasmus, 2006: 111)“⁸⁵ Dogmatem není jen pravda vyložená výše uvedeným způsobem, ale dogmatem je i úplná nezávislost na etických principech dobra. Navíc podrobné rozpracování Bible podle toho, „jak to bylo myšleno“ a co vše za dogmata to přináší, je podle Erasma zbytečné a kontraproduktivní (Erasmus, 2006: 121, 233).

Erasmův spis *O svobodné vůli* je důležitý kvůli konceptualizaci svobody pro člověka, byť ta je vedena snahou zachovat etické principy (nikoliv dogmata) křesťanského učení. Svobodné vůli jednotlivce dává Erasmus oproti některým reformátům relativně velký prostor, a to díky důrazu na individuální pohled jednotlivce, který může být (ale nemusí) být eticky „lepší“ než pohled někoho jiného. Díky respektování individuality člověka a zapojení etických principů křesťanství můžeme Erasma Desideria Rotterdamského nazvat skutečným knížetem humanismu (viz i např. Svatoš, 2009: 6).

⁸⁵ Lze se domnívat, že jeho slova kriticky míří na Martina Luthera a jeho výklad predestinace, který je radikálnější než u sv. Augustina (Erasmus, 2006: 119).

O výchově křesťanského vladaře⁸⁶

Dílo *O výchově křesťanského vladaře* bylo věnováno Karlu V. a Erasmus Rotterdamský tomuto panovníku adresuje rady k rozvíjení jeho vladařské moudrosti, která by byla aplikovatelná i na vladaře jiné.⁸⁷ Hlavním tématem spisu je dosažení společenského dobra skrze moudrost vládnoucích, zde specificky vtělená do jednotlivce – monarchy. Teoretická kultivace moudrosti vládnoucího pro dobro všech (poddaných i krále) je i hlavním účelem a odkazem díla: „Ačkoliv je moudrost sama o sobě čímsi znamenitým, nejvznešenější vladaři Karle, přece nepokládá Aristotelés žádný druh moudrosti za skvělejší než ten, který by učil vladaře jednat prospěšně. (Erasmus, 2009: 15)“ Vladařská moudrost je především prakticky směřovaná,⁸⁸ nejedná se o jakýsi návod k filozofické spekulaci metafyzického ražení. Moudrost je vystavěna na zásadách konání ku prospěchu říše jako celku (zejm. ve smyslu nekrvavého udržování stability oproti válečnému⁸⁹ rozšiřování hranic říše na úkor její vnitřní stability) (Erasmus, 2009: 15, 17).

Monarchie je nejlepší a nejstabilnější politický systém. Je tomu tak v případech, kdy se jedná o pravou monarchii, tedy takovou, kde se monarcha řídí níže uvedenými radami. Pokud monarcha není schopen řídit se dobrými radami, má monarchie přejmout některé prvky z aristokracie a demokracie tak, aby se monarchie pod tíhou „špatností“ panovníka neproměnila v tyranii (Erasmus, 2009: 71). Účelem je vždy dobro poddaných, moudrost krále je nástrojem k dosažení dobra, protože panovník má úplnou moc nad poddanými (a tedy záleží plně na něm, zda chce být králem, nebo tyranem).

První praktické rady se týkají výběru kandidáta, který by se měl stát vladařem, popř. výběru vychovatele, který by měl výchovou do panovníka vkládat moudrost. Pokud je panovníka možné vybrat (volbou), mělo by se k níže uvedeným radám přihlížet.

⁸⁶ Dílo bylo poprvé vydáno v roce 1516 (Svatoš, 2009: 10).

⁸⁷ „[...] tvé výsosti není nikterak zapotřebí něčích nabádání, natožpak mých, přesto se nám zdálo vhodné předložit pro obecný užitek obraz nejlepšího vladaře, ale pod tvým jménem, aby ti, kteří jsou vychovávaní pro velké říše, skrze tebe poznali vládnutí a získali od tebe příklad, aby se tím dostalo pod tvým vedením tohoto užítku všem [...] (Erasmus, 2009: 19)“

⁸⁸ Tím se Erasmus odlišuje od Platóna (srov. Erasmus, 2009: 85). Pro další srovnání viz následující citát: „[...] stát bude tehdy šťastný, jestliže se buď budou vladaři oddávat filosofii, nebo se vlády budou ujmát filosofové. Dále, filosofem není ten, kdo se vyzná v dialektice a v přírodních vědách, nýbrž ten, kdo pohrdnuv falešnými přeludy věcí s nezlomným duchem poznává opravdové dobro a drží se ho. Být filosofem a být křesťanem je pojmenování odlišné, věcně však totožné. (Erasmus, 2009: 37)“

⁸⁹ Erasmus se zmiňuje i o fenoménu tzv. spravedlivé války, kdy odkazuje na sv. Augustina. Erasmus o udržitelnosti konceptu spravedlivé války polemizuje a kritizuje účast představitelů církve při dobrozdání válečným výbojům (více viz např. Erasmus, 2009: 179, 181, 185).

V případě dědičných monarchií, kde není výběr vladaře (případně předvýběr kandidáta či kandidátů) umožněn, Erasmus doporučuje alespoň výběr dobrého vychovatele; při takovém výběru bychom se měli řídit stejnými radami, jaké platí pro výběr vhodného vladaře. Dobrý vychovatel může překonat či otupit případné nevhodné vlastnosti panovníka dosazeného dle dědičného práva. Ať už se jedná o přímý výběr panovníka nebo výběr vychovatele pro panovníka, Erasmus doporučuje kompromisní řešení mezi krajnostmi ve vlastnostech a atributech kandidátů na obě zmíněné funkce (což je pro jeho úvahy poměrně typické, jak jsme mohli vidět u rozboru spisu *O svobodné vůli*). Ve jménu sledování kompromisní střední a umírněné cesty doporučuje jako kritérium pro kandidáty povahu mírnou, ale rozhodnou, a kandidáta lidsky zkušeného, ale ne přestárlého. Příliš mladý kandidát, i s případnými zkušenostmi, by také nebyl nejvhodnější, protože by se mohl nechat strhávat svými vášněmi, které by ho od moudrosti odvracely. V každém případě by měl být zohledněn zdravotní stav kandidáta, aby kvůli jeho zdravotní indispozici nebylo nutné záhy vybírat nového panovníka či nového vychovatele. Na bohatství a urozenost se nemá při výběru brát zřetel, protože tyto dispozice nemají vliv na moudrost panovníka ani vychovatele. Vhodný vybraný panovník či vhodný určený vychovatel by měl myslet na kontinuitu a až za svého působení rozvíjet své nástupce v podobně umírněném duchu, jaký sám vyznává (Erasmus, 2009: 23, 25, 39). Ve výběru by tedy měla být jistá kontinuita a předvídatelnost.

V případě volené i dědičné monarchie má důležitou roli vychovatel, kterému je dědičný nebo vybraný panovník svěřen. Vhodné vlastnosti by měl v ideálním případě mít jak panovník, tak i jeho vychovatel. Pokud to není možné, alespoň vychovatel by měl mít vhodné vlastnosti, skrze které načerpal moudrost, kterou pak může panovníkovi výchovou předávat. Erasmus tak největší roli přikládá samotnému vychovateli, který má zformovat dobrého panovníka (je ale pochopitelné, že panovník má rozhodující mocenské postavení v hierarchii monarchie – jinak by ani nebyl panovníkem *de iure*). Výchova panovníka by měla začít již od jeho útlých let, a to pomocí dobrých příkladů, pohádek, bajek a později i systematické výuky. V každém případě by měl vychovatel svého svěřence chránit před zkažeností jeho vrstevníků (tím by naopak byl dán špatný příklad). Dobrý příklad většinou přichází od rozumnějších a zkušenějších, tedy starších mužů,⁹⁰ se kterými by měl být mladý panovník v pravidelném kontaktu. Erasmus tak

⁹⁰ Panovníkem jmenovaní úředníci by měli být taktéž starší, protože takoví jsou zkušenější a zralejší. V tomto principu se Erasmus odvolává přímo na Platóna. Rozdílem oproti Platónovi je, že se Erasmus vyslovuje pro mechanismus kontroly a dokonce možnosti žalovat úředníky, pokud nebudou vykonávat vůli panovníka ve prospěch všech, ale pouze ve svůj vlastní prospěch (Erasmus, 2009: 157, 159).

preferuje směřovat výchovu mladého panovníka k principiální rozvážnosti starších mužů. Pro panovníka je také negativní, pokud by byl chválen, bylo by upozorňováno na jeho bohatství nebo mu dávání za příklad panovníci, kteří rozumných kvalit ve svém reálném panování nikdy nedosáhli. Před informacemi o těchto špatných vzorech je třeba panovníka dokonce chránit,⁹¹ stejně tak jako před pošetilostí jeho vrstevníků, pokud nicméně hovoříme o mladistvém vládcovi či princovi, který se vládcem má teprve stát (Erasmus, 2009: 27, 29, 31, 107).

V rámci své vlády by panovník neměl nikým pohrdat, ani nikoho nenávidět (Erasmus, 2009: 119). Důvody pro takový vztah k ostatním lidem jsou praktické, „[...] poněvadž nikdo není tak slabý, aby příležitostně nemohl buď jako přítel prospět, nebo jako nepřítel uškodit, a to i těm nejmocnějším. (Erasmus, 2009: 33)“ Stejně důležitá je také shovívavost vedená příkladem Krista,⁹² kdy by se měl panovník o své poddané starat a nejen pro tyto účely se zdržovat uvnitř státu, tedy na území, které spravuje. Shovívavost a starost o poddané je ctností a s takovou ctností přichází i sláva u lidu. Vladař by měl být ochoten pro svůj lid i zemřít a má odpovědnost takového rozsahu, že podle Erasma bude i u posledního soudu přísněji souzen než jeho poddaní. Odpovědnosti má panovník přizpůsobit svou vládu, což konkrétně znamená nepáchat násilí, neprodávat úřady, nepodplácet k loajálnosti své poddané a dokonce ani nehledět příliš na stav státní pokladny, protože důležitější než množství prostředků v pokladně je zisk panovníka z uplatňování vladařské spravedlnosti (moc je závislá na dobré vládě, ne na množství ovládaných či rozsahu prostředků k ovládnutí). Uměřeností se má panovník řídit i při výběru daní a má dbát na to, aby mezi poddanými nebyly velké rozdíly v majetku. V každém případě má jít panovník poddaným vzorem a díky tomu nebude potřeba velkého množství zákonů, protože se poddaní budou řídit více ctnostnými nepsanými mravy podle vzoru panovníka než množstvím podrobných zákonů (Erasmus, 2009: 33, 35, 41, 45, 127, 129, 137).

Další doporučení, která Erasmus pro výchovu panovníka dává, jsou podobná již uvedeným. Je třeba nicméně zdůraznit propojení praktického chování, vycházejícího z účelnosti a pragmatismu, s křesťanskou etikou. Praktická moudrost jde u Erasma ruku v ruce s dobrotou založenou na křesťanských hodnotách. Křesťanské ideály, dle

⁹¹ Naopak by mu měla být vychovatelem doporučena vhodná literatura. Erasmus dokonce navrhuje konkrétní literaturu i s pořadím, ve kterém by ji měl panovník číst. Mimoto také navrhuje výuku praktických předmětů, jako jsou zeměpis a dějepis (Erasmus, 2009: 107–109, 115).

⁹² Příkladný křesťanský život Erasmus zdůrazňuje a upozorňuje na nesmyslnost jeho vnějších projevů (bohoslužby, pomazání) bez toho, aby panovník podle skutečných etických křesťanských principů žil (Erasmus, 2009: 41).

příkladu života Ježíše Krista v evangeliích, jsou pak prakticky nedosažitelné vzory, ke kterým by se měl panovník přibližovat způsobem své vlády (Erasmus, 2009: 61, 63). „Křesťanská theologie uvádí u Boha zejména tři vlastnosti: svrchovanou moc, svrchovanou moudrost a svrchovanou dobrotu. Této trojice musíš podle svých sil dosáhnout. Neboť moc bez dobroty je čirou tyraníí, bez moudrosti zhoubou, nikoliv vládou. (Erasmus, 2009: 47)“ Vláda založená na křesťanské etice je nejen dobrou vládou, ale i vládou fakticky odlišující dva politické systémy, tj. monarchii a tyranii. Monarchie je onou dobrou vládou, tyranie pak vládou špatnou; v monarchii jde o správu svěřeného úřadu, zatímco v tyranii o starost o vlastní kořist (Erasmus, 2009: 49).

Erasmovo rozdělení na dva protiklady politických systémů (monarchii a tyranii) je inspirováno Aristotelem (srov. např. Erasmus, 2009: 51, 55, 57). Prvkem, kterým se ale Erasmus od Aristotela liší, je chápání otroctví skrze vládu jednoho člověka nad druhým. Aristotelés chápe otroctví jako přirozené. Erasmus naproti tomu chápe otroctví jako nepřirozené, protože přirozená je univerzální lidská svoboda. Panovník by se protivil křesťanskému učení, pokud by se k ostatním křesťanům choval jako k otrokům (Erasmus, 2009: 77). To je další střípek pro objasnění vztahu křesťanské etiky a praktické vlády panovníka, který v sobě ale obsahuje zřetelný prvek nutnosti legitimacy, tedy uznání vlády panovníka poddanými – v tomto případě můžeme říci i občany, pokud jako definiční prvek občanství budeme chápat univerzalitu lidské svobody. Problém je nicméně v tom, že Erasmus není co do společenské svobody příliš konkrétní a je jen velmi obtížné odhadovat, co si pod společenskou svobodou představuje.

Zcela jasně na legitimitu Erasmus upozorňuje na jiném místě, kdy se negativně vymezuje proti tyranskému způsobu vlády: „Za prvé, ti, které utlačuješ otroctvím, nejsou tvým majetkem – vladaře totiž dělá vladařem jejich souhlas. Opravdu tví jsou teprve ti, kteří tě poslouchají dobrovolně a rádi. Za druhé, když vlastníš lidi přinucené strachem, vlastníš je ani ne z poloviny – zmocňuješ se jejich těl, ale jejich duše jsou ti cizí. Avšak když lid a vladaře spojí láska, pak ti patří všechno [...] (Erasmus, 2009: 79)“ Strach se týká i zákonnosti a případných trestů. Zákony, kterých nemá být mnoho (viz výše), mají poddané více poučovat, než odstrašovat. Tresty mají být přiměřené a trest smrti je nutný pouze v případě, pokud panovník vyzkoušel všechny možné jiné způsoby nápravy daného zločince (Erasmus, 2009: 143).

Spis *O výchově křesťanského vladaře* kombinuje praktické rady s křesťanskou etikou. V jistých pasážích díla je Erasmus velice konkrétní, v jiných je patrná silná abstraktnost a obecnost udílených rad. Spis je jako celek spíše etickým pojednáním

než praktickým návodem k vládě. Za pozornost stojí především Erasmove polemika s Aristotelem ve věci otroctví, polemika s Platónem v případě nutnosti dialektického umění jako kvalifikačního prvku pro vládnoucí, pod čarou zmíněná polemika se sv. Augustinem o udržitelnosti konceptu spravedlivé války a také výklad legitimacy jako principu pro sobě rovné.

Chvála bláznivosti⁹³

Chvála bláznivosti je patrně nejznámějším dílem Erasma Rotterdamského, které napsal na základě inspirace z vážnějších rozhovorů s Thomasem Morem (Erasmus, 1995a: 11-12) v jeho domě, když si krátil chvíli v době své nemoci (Erasmus, 1995b: 97). Jedná se o satirické dílo, ve kterém Erasmus s nadsázkou oslavuje bláznivost jako protipól k rigiditě tehdejší filozofie, teologie, církevních liturgií a dalších dílčích rituálů. Nadsázka a ironie spojená s kritikou rigidních poměrů ve vědě a církvi se line celým dílem, přičemž jejich první projevy můžeme zaznamenat ve chvíli, kdy Bláznivost v první osobě sebe sama odmítá definovat a dělit se na charakteristiky či částečné definice. Erasmus nás tím upozorňuje na první problém, který vnímá, a tím je neuchopitelnost některých jevů, které jsou sice součástí společenského života, ale nelze předvídat jejich vývoj (nemají žádnou strukturu, neřídí se racionálním plánováním, nejsou předvídatelné). Na definování takových jevů máme rezignovat a ne se pokoušet vymýšlet stále nové a nové pojmy či definice, které by se vysvětlení přibližovaly. Pokud bychom to dělali, pouze bychom ještě více zaplevelili jazyk, protože takové pojmy neslouží k lepšímu osvětlení definované věci, ale pouze k demonstraci naší intelektuální zdatnosti a snahy o dosažení obdivu ze strany našich čtenářů či posluchačů. Rétorickým a pseudovědeckým cvičením podobného typu se jen vzdalujeme lidskosti (k tomuto pojmu viz níže). Některé jevy zkrátka definovat nelze tak, abychom plně postihli jejich význam a odhalili jejich celkovou strukturu ve smyslu úplné „pravdy“ o takových pojmech. Erasmus tedy upozorňuje na to, že pokud stanovujeme úplné vědecké pravdy nebo církevní dogmata, vzdalujeme se od reálného života, protože všechny absolutní pravdy nemohou být nikdy skutečně absolutní nebo absolutně platné (například ve smyslu aplikovatelnosti etických zásad do praxe). Tento postoj Erasmus dokazuje na projevech bláznivosti, která je všudy přítomná – tedy i při formulaci zdánlivých pravd/dogmat (Erasmus, 1995a: 14, 15–17, 19).

Přesto, že Bláznivost „nechce sama sebe definovat“, Erasmus přibližuje její zrod a vlivy, které ji zformovaly. Otcem Bláznivosti, která sebe sama považuje za „božskou“,

⁹³ Kniha byla vydána v roce 1511 (Svatoš, 2009: 8).

je Bohatství a její matkou je Mladost. Kojnými pak Opilost a Nevzdělanost, služebnicemi a vychovatelkami jsou Sebeláska, Lichotivost, Lenost, Rozkoš, Šílenost, Poživačnost a dva bozi, kteří také Bláznivosti slouží: Masopust a Hluboký spánek. Jak uvádí „sama“ Bláznivost: „S pomocí tohoto věrného služebnictva ovládám celý svět a jsem panovnicí samotných panovníků. (Erasmus, 1995a: 18)“ Projevy všudypřítomné Bláznivosti a jejích pomocníků (s vypovídajícími jmény), ovládající celý svět, se týkají všech lidí, tedy i papeže a stoupců nejpřísnějšího odříkání pro duševní klid (Erasmus má na mysli stoiky). Všechny takové projevy Bláznivosti můžeme přirovnat k projevům hlouposti, vášni či iracionality.⁹⁴ Rozumnost, stejně jako nerozumnost, vášně apod. jsou přirozenou součástí lidskosti.⁹⁵ Erasmus nás postupně vede k jádru kritizované rigidity ve vědě, etice a církvi: vše začíná u kritiky snahy stavět se nad svou lidskost popíráním přirozené Bláznivosti a jejích služebnic tím, že se pokoušíme dostat k absolutní pravdě nebo něco za absolutní pravdu prohlašujeme (Erasmus, 1995a: 24).

Satiricky laděná Erasmova kritika přehnaného intelektualismu a dogmatismu pokračuje relativizováním kategorií, se kterými do té doby sama Bláznivost pracovala, tedy rozumností a nerozumností. Erasmus využívá Sokratova příkladu a morálního odkazu, který však částečně ironizuje: „[...] však není tento muž tak docela hloupý, totiž v tom, že odmítal nazývat se mudrcem, protože pouze boha lze označit za moudrého, a že podle jeho názoru mudrc nemá zasahovat do státních záležitostí. Měl ovšem raději připomenout, že ten, kdo chce být počítán k lidem, se nemá obírat moudrostí. Mimoto, co jiného zavinilo, že byl postaven před soud a musel vypít číši bolehlavu, nežli moudrost? Neboť zatímco mudroval o oblacích a ideách, zatímco měřil délku bleší nohy a podívoval se bzučení komárů, zapomněl se naučit tomu, co je potřebné v obyčejném životě. (Erasmus, 1995a: 30)“ Erasmus upozorňuje nejen na to, že nic jako absolutní moudrost není (v tom se se Sokratem shoduje), ale zaměřuje se i na problém určení hranic rozumnosti a nerozumnosti. Právě v otázce hranic toho, co je rozumné a co již nikoliv, se Sokratem polemizuje. Podle Erasma bychom si měli dát pozor na to, abychom za rozumný neoznačili ideál, který je v praktickém životě nerealizovatelný, ale jako rozumné chápali to, co se týká praktického života. Erasmus neshazuje Sokratovo přesvědčení, pro které dokázal i zemřít (viz výše u Platóna), jen polemizuje s významem rozumnosti, když relativizuje ideály a vyzdvihuje prakticky uplatnitelné činnosti. Ve výsledku se tak Erasmus od Sokrata příliš nevzdaluje.

⁹⁴ Jsou to ale jen pracovní názvy sloužící k lepší demonstraci toho, co je Erasmem myšleno. Každý z těchto pojmů je sám o sobě komplikovaný a je vykládán každým filozofem jinak.

⁹⁵ Míra rozumnosti a nerozumnosti je u každého člověka jiná, přesto ale Erasmus (1995a: 25–26) obecně dává větší míru racionality mužům a iracionality ženám.

Důkazem může být dopis teologu Martinu Dorpiovi (1995b: 103), kde Erasmus píše následující: „Mně stačí, že jsem si osvojil tu proslulou Sókratovu zásadu, že vůbec nic nevím, a že se snažím, jak mohu, podpořit vědecké úsilí jiných“.

Erasmova kritika směřuje na „zbytečný intelektualismus“, který se snaží osvětlovat podstatu a příčiny věcí a jevů, které nemají žádný praktický dopad na člověka a jeho plný život – i z tohoto důvodu v nadsázce navazuje na Aristofanův (viz výše v citaci) výsměch Sokratovi, který je symbolizován výrazem „mudrováním o oblacích“. Praktičnost a praktický dopad konání nicméně neznamená nějaké vážené promyšlení důsledků nebo přínosů, ale je pouze výzvou k lidské aktivitě – žítí lidského života. Moudrost, bláznivost, praktičnost či přehnaný idealismus jsou od sebe ale neoddělitelné, protože se buď v některých případech prolínají, nebo mohou být zaměňovány.⁹⁶ Co pro jednoho může být bláznovstvím, pro druhého moudrostí, a to podle priorit každého člověka – poslechněme si pro příklad opět Bláznivost: „Jistě každý z vás uzná, že král je boháč a pán. Avšak dejme tomu, že nemá žádné dobré duševní vlastnosti a že mu nic nepostačí: okamžitě je z něho chuďas. Je-li krom toho jeho duch zaprodán nesčetným neřestem, je z něho ihned hanebný otrok. Stejným způsobem by se dalo filozofovat i o jiných hodnotách. (Erasmus, 1995a: 34)“

Relativizace moudrosti a bláznivosti je pro Erasma věcí pozitivní, protože se díky ní vymezuje vůči dogmaticnosti. Relativizace ale není nekonečná – Erasmus se přiklání k jednomu možnému výkladu moudrosti, nicméně bez toho, aby tvrdil, že toto je jediný možný způsob chápání moudrosti, natož pak způsob ideální. Moudrostí je pro něj to, co je pro jím kritizované mudrce bláznovstvím (viz např. Erasmus, 1995a: 74), a to je chovat se jako člověk díky tomu, že myslím na to, že jsem člověk. Konkrétním obsahem této obecné fráze o člověčenství je, že člověk musí myslet na vlastní omezení svého intelektu a svých potřeb. Člověk by se neměl snažit dosáhnout božské dokonalosti její imitací, ale dát i nutný průchod svým – přirozeně lidským – potřebám. Pokud už filozofuje, měl by se zabývat praktičtějšími věcmi, nikoliv věcmi odtrženými od reality. Idealistické filozofování Erasmus nikomu nezakazuje a ani to dělat nechce, pouze tvrdí, že samoučelnost takového konání je stejně bláznivá jako jakákoliv jiná lidská činnost, protože sleduje lidské potřeby, jako je úcta díky znalostem nabytým takovou

⁹⁶ Výjimkou je případ, kdy člověk není schopen dávat do logických souvislostí v podstatě nic. Takový stav Erasmus nenazývá bláznivostí, ale šílenstvím (Erasmus, 1995a: 44). Na druhou stranu „[...] zde [je] ovšem jen malý rozdíl: tomu, kdo tykev pokládá za ženu, říkají šílenec, poněvadž takový případ je poměrně velmi vzácný; když ale někdo, jehož manželka má na každém prstě jiného milence, ji svatosvatě pokládá za věrnou Pénélope a nadto je v tomto blaženém klamu nesmírně samolibý, toho nikdo nenazve šílenecem, poněvadž lidí vidí, že takových manželů je na tisíce. (Erasmus, 1995a: 45)“

idealistickou spekulací (Erasmus, 1995a: 35–39).

Idealistické filozofování Sokratova ražení je ale jen jednou stranou problematické mince, ke které je Erasmus shovívavý, jak jsme mohli zaznamenat. Pokud se idealistické filozofování přetaví ze sledování ušlechtilého principu na poučování o faktech a nezpochybnitelných pravdách, pak se filozofové, kteří se přiklonu k takovému způsobu filozofování nevyvarují, odtrhnou od reality a mohou být vysmíváni (viz např. Erasmus, 1995a: 36). Tento problém jsme již ale rozebrali. Větším problémem se stanovování absolutní pravdy stává ve chvíli, kdy se ho chopí teologové a církevní hodnostáři (souhrnně dogmatici). Církevní dogmatici totiž využívají nezpochybnitelné pravdy ke svému vlastnímu prospěchu, kdy se téměř staví na roveň absolutní božské zjevené pravdy. Kritika církve jako instituce pro zneužívání dogmat je hlavní částí *Chvály bláznivosti* a největším problémem, se kterým se Erasmus snaží satiricky vyrovnat a vyložit ho ze své perspektivy. Bez předchozího kritického pojednání o intelektualismu, lidských limitech a omezení poznávacích schopností vtělené do relativního smazání hranic mezi moudrostí a bláznivostí by však takový výklad nebyl možný.

Pokud byla kritika filozofů vedena ve zjevné nadsázce, jak bylo patrné i z uvedených citací, pak v předchozí části textu (jen naznačená) kritika církve⁹⁷ nabírá ve druhé polovině knihy na razanci.⁹⁸ Erasmus nekritizuje pouze kněží a jiné představitele církve, kritizuje i ty, kteří výkladu dogmat a především církevní praxe zneužívají (kritizuje tedy i samotné věřící). Předmětem jeho kritiky je kupování odpustků, účelné modlení, a také například bezesmyslné modlářství ke světcům. Poslední jmenovaná kritika je směřována i na podrobné návody a odůvodňování, co je větší či menší hřích, co je cennější a méně cenné při srovnávání až nesmyslně konkrétních jevů a událostí odvozených z církevních dogmat. Pro příklad Erasmus dává do kontrastu působení apoštolů a jejich obecných dobrých principů se spojováním návodu a míry efektu modlitby. Konkrétně je podle něj například nesmyslné uvádění efektivnějšího způsobu modlení se ke Kristu, tedy toho, kdy má modlící dva natažené prsty a modlí se k na zdi namalovanému Kristu s předepsanou svatozáří a správně dlouhými vlasy, než kdyby se věřící modlil bez předepsaného postupu. Podle Erasma zkrátka není důležitá forma, ale upřímnost a sledování principů, nikoliv slepé následování faktu ve smyslu konkrétních

⁹⁷ Nutno dodat, že Erasmus (1995a: 49, 71–72) kritizuje i aristokracii kvůli nesmyslnému nadřazování se nad ostatní odvozovaného od původu a také za sledování pouze svého vlastního sobeckého prospěchu.

⁹⁸ Erasmus prostřednictvím *Bláznivosti kazatele* nazývá například křiklouny a teology páchnoucími bažinou. Generalizaci se ale vyhýbá a uznává, že existují i teologové, kteří smýšlejí podobně kriticky jako on sám (Erasmus, 1995a: 51, 61, 64, viz také 1995b: 98).

církevních předpisů. Dalším problémem je, že se představitelé církve, včetně papeže, řídí jen svým vlastním prospěchem, který je ještě k tomu materiální, čistě světský (Erasmus, 1995a: 63, 73–75). Kritika světského vystupování se promítá i v Erasmově kritice vedení válek církví: „[...] ačkoliv křesťanská církev krví byla založena, krví utvrzena a krví rozmnožena, bojují teď papežové mečem – jako by už docela umřel Kristus, jenž ochraňuje své věrné svým způsobem. (Erasmus, 1995a: 75)“

Veškerá kritika jmenovaného je pro Erasma vrcholem bláznivosti, kterou však učenci a dogmatici chápou jako rozumnost (ironie je zde zřejmá). Důvodem, proč by mělo být řečené vrcholem bláznivosti, je, že se takové činnosti točí okolo sebelásky, sebeopojení, výjimečnosti⁹⁹ atd., což jsou prvky, které mimo jiných můžeme vidět u služebnictva Bláznivosti. Bláznivost takového ražení se mívá účinkem a je i v praktickém ohledu nesmyslná.¹⁰⁰

Erasmus Rotterdamský se ve svých dílech zaměřuje na roli člověka vůči společnosti a jejím normám. V díle *O svobodné vůli* se přiklání ke střední cestě mezi determinací člověka a plným nezakotvením lidské vůle. Střední cesta je důležitá tím, že je člověk ovlivňován křesťanskou etikou, není však plně determinován a má určitou míru svobody. Zároveň není vykořeněn z lidských svazků, které jsou na křesťanské etice postaveny. Etiku a možnost rozhodování se skrze svobodnou vůli Erasmus aplikoval v díle *O výchově křesťanského vladaře* na panovníka. Erasmus se pokusil o rozumný kompromis mezi praktickým účelným chováním panovníka a obecně laděnými etickými principy. Pokusil se dokázat, že kombinace obou složek je možná, přičemž respektování společenských norem u toho, kdo drží moc, je pozitivní pro všechny. Díky tomu mohl Erasmus dobře oddělit vládu tyрана a vládu monarchy a například označil nutné podmínky legitimacy závislé na výchově a povzbuzování občanů k aktivitě. Idealismus v tomto Erasmově díle celkově převládá nad praktickými radami, nicméně nedosahuje rozměrů Platónovy *Ústavy*. *Chvála bláznivosti*, jako poslední dílo, které jsme představili, se věnuje kritice intelektualismu a právě přílišného idealismu, který by byl samoučelný a nepraktický. Skrze takovou kritiku se ale Erasmus přesouvá k vážnějšímu problému

⁹⁹ Zde je kritika směřována na řeholní řády, které se vymezují vůči sobě a jednotlivým praktikám řehole, zatímco by měly držet pospolu bez takových malicherností, jednoduše proto, že jsou všichni křesťané (Erasmus, 1995a: 66).

¹⁰⁰ „Kolik lidí rozvěcuje svíčičku ke cti Panny Marie, a to v pravé poledne, když to vůbec není potřeba! Jak málo je naopak těch, kdož se jí snaží napodobovat čistotou života, pokorou a láskou k nebeským věcem! To teprve je pravá úcta, všem nebešťanům daleko milejší. (Erasmus, 1995a: 54)“

jeho doby, a tou byl idealismus vtělený do církevních dogmat, který se pokoušeli někteří představitelé křesťanské církve aplikovat do praxe v jeho absolutní míře. Taková snaha podle něj vede k pokroucení smyslu křesťanské etiky a podporuje jen „bláznivé“ ambice církevních hodnostářů. Svoboda člověka je skrze takto pokroucenou etiku znejasněna, jeho svobodná vůle je ušlapována a determinována absolutně podrobnými církevními úkony, které ale postrádají pravý smysl (čímž jsme se vrátili nazpět ke smyslu prvního rozebíraného díla).

Machiavelliho renesanční realismus

Niccoló Machiavelli [*makjaveli*] byl politický teoretik žijící v letech 1469–1527 (Britannica, 2016k), který se snažil své postřehy z pozorování reálných dějů zobecnit v útržcích, které jen vzdáleně připomínají dnešní koherentní politické teorie. Jeho dílo je vykládáno různě (srov. např. Skinner, 1995) nejen z důvodu útržkovitosti, ale i kvůli tomu, že každý politický teoretik, který Machiavelliho dílo interpretuje, dává důraz buď na jeho dílo *Vladař* (zdůrazňování spíše monarchických prvků), nebo na dílo *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie* (zdůrazňování spíše republikánských prvků). Obě díla jsou rozdílná co do obsahu a je typické, že každý interpretátor dává rozdílný důraz na kontext Machiavelliho praktických doporučení a promítá do interpretací svůj přístup a snahu tzv. napasovat škatulku, které podle něj Machiavellimu patří. Tento prvek je na druhou stranu patrný u všech interpretací i při čtení současných děl z oblasti politické filozofie, jen u Machiavelliho je to křiklavější z důvodu kontroverze některých jeho vlastních doporučení (jak bude ukázáno níže). V této kapitole se budeme soustředit na vlastní interpretaci jeho dvou výše zmíněných děl; než k tomu ale přistoupíme, je třeba představit si základní rysy Machiavelliho filozofie.

Machiavelliho můžeme řadit mezi realisty až skeptiky, protože svébytnost lidství nechápe idealisticky a pozitivně. O lidství se nevyjadřuje zrovna lichotivě: „Všichni dobře víme, že lidé jsou nevděční, pokrytečtí, zbabělí a ziskuchtiví, a pokud je ruka páně otevřená, přetrhli by se dobrou vůlí, slibují hory doly – celé své jmění, životy vlastních synů, svou krev. Jakmile však dojde k lámání chleba, na čtyřáku obrátí. (Machiavelli, 2007: 120)“ Jako jednu z nejhorších vlastností Machiavelli vyzdvihuje již zmíněnou ziskuchtivost, která se vzpříčuje humanismu a respektu k člověku. „Lidé spíš zapomenou na smrt třeba i vlastního otce než na ztrátu majetku. (Machiavelli 2007: 121)“ Lidé jsou podle Machiavelliho dobří pouze v tom případě, kdy je k tomu přiměje nutnost. Člověk ze své podstaty jednoduše není „dobrým“ (Machiavelli, 2007: 159).

Z negativního a nutně rezervovaného pohledu na lidskost a projevy člověka (včetně jeho základního směřování) plynou i konkrétní rady pro panovníka, jako je důraz na vládnutí skrze respekt, nikoliv skrze strach provázený konfiskací majetku či zasahování do rodinných vztahů (Machiavelli konkrétně hovoří o tom, že by nemělo být „sáhnuto“ na ženy mužů) (Machiavelli, 2007: 121). Machiavelliho anti-idealismus se projevuje i v té dimenzi, že nepřisuzuje panovníkovi roli morální autority, byť by ale měl alespoň budít takové zdání,¹⁰¹ ale moudrost panovníka spatřuje ve schopnosti politicky uhýbat i svým dřívějším rozhodnutím či imperativům: „Moudrý muž [...] nemůže stát v slově, je-li mu to na škodu, a jestli pominuly okolnosti, za nichž je dal. Kdyby všichni lidé byli čestní, moje rada by byla špatná. (Machiavelli, 2007: 124)“

Machiavelli je v populárním diskurzu spojován s heslem „účel světí prostředky“ a toto heslo je aplikováno na ryze pragmatický směr, který je označován jako „machiavellismus“. Takové interpretaci by mohl napovídat Machiavelliho výrok: „U obyčejných lidí, ale zejména u panovníků, vždycky rozhoduje výsledek jejich konání. Je-li úspěšný, i prostředky, jimiž úspěchu dosáhl, se lidem nakonec zdají zcela v pořádku. (Machiavelli, 2007: 126)“ Nicméně není udržitelné tento výrok vytrhovat z kontextu, protože jde za prvé o vzbuzení zdání takových schopností (tj. symbolické kombinace lišky a lva), které mají panovníka vykreslit jako silného a protřelého, a za druhé i pokud bychom přijali bezpodmínečný důraz na úspěch, pak úspěch je měřen dle prospěchu země jako celku, byť s důrazem na prospěch panovníka jako garanta vlády. Je tedy otázkou, zda hodnotit konkrétní určení vladařského Machiavelliho modelu takovým způsobem, že bychom ho označili za tyrana, který se staví nad všechna pravidla jen s vidinou vlastního prospěchu, nebo krále za krále, který koná jen ve prospěch všech (být nesleduje žádný jeho přesahující princip).

Mimo těchto dvou podmínek panovník není tyranem, který by se absolutně stavěl nade vše, pokud si však osvojí vlastnost naslouchání druhým. Panovník musí budít dojem, že ho pravdou jiný člověk, byť je mu mocensky podřízen, neurazí (Machiavelli, 2007: 154, 157).

Vladař

V díle *Vladař* se Machiavelli omezuje na výklad zobecněného politického režimu v monarchii a konkrétně se zaměřuje na vlastnosti vladaře a techniky jeho vládnutí (Machiavelli, 2007: 25).¹⁰² Dílo *Vladař* je výčtem praktických rad pro monarchu,

¹⁰¹ „Lidé jsou tak naivní, že rádi uvěří tomu, co slyšet chtějí. (Machiavelli, 2007: 124)“

¹⁰² Zajímavostí je, že Machiavelli ve *Vladaři* hovoří o Itálii jako o relativně koherentním celku, což dává možnost chápat Machiavelliho dílo jako snahu o proliferaci sdílené jednotné identity Italů, byť v jeho době Itálie jako celek s vlastní vnější suverenitou neexistovala (srov. také Machiavelli, 2001: 181).

směřovaných k jeho práci s mocenskými zdroji, a to za účelem udržení se u vlády a udržení celistvosti jeho říše.¹⁰³ Machiavelli se snaží teoreticky uchopit ideální modus chování vladaře výhodný jak pro vladaře, tak pro obyvatelstvo v rámci daného režimu, a to právě především s ohledem na politickou stabilitu (srov. Machiavelli, 2007: 26).

Vláda panovníka se odvíjí od distribuce moci. Machiavelli uvádí dva modelové příklady, jak taková distribuce moci může vypadat. První možností je, že panovník zemi spravuje sám, přičemž ke správě využívá byrokratický aparát, který je mu plně podřízen. Druhou možností je, že se panovník dělí o moc s aristokraty a jednotlivé regiony spravuje šlechta ze své vlastní (byť propůjčené) moci (panovník však stojí v čele země). Panovník si v takovém případě nemůže dovolit tuto sílu „regionů“ nerespektovat, protože hrozí, že mu jednotliví šlechticové vypovědí poslušnost a pokusí se ho svrhnout. I první případ samosprávy však není bez problémů a Machiavelli jako nevýhodu konkrétně uvádí značnou neoblibu královských předáků moci (rozuměj byrokratů jako prodloužené panovníkovy ruky), kteří nejsou spjati s místem výkonu vlastní služby, resp. neznají specifika daného prostředí a tamní obyvatelé k nim nemají žádný bližší vztah (vybudovaný například na základě společné lokální identity). Nevýhoda daná neoblíbou je ale zapříčiněna i absencí kolektivní „celonárodní kolektivní identity“, kterou poskytuje nacionalismus. V každém případě je komplikovanější dobytí tu monarchii, kde vládne jednotlivec prostřednictvím svého byrokratického aparátu (první model distribuce moci je tak stářejší). Pokud se to ale povede, je lehčí si nadvládu v takové zemi udržet (Machiavelli, 2007: 41–43). Tím se Machiavelli ve svém díle volně přesouvá k možnostem správy dobytého území.

„Pokud jsou státy, dobyté zmíněnými způsoby, zvyklé žít pod vlastními zákony a svobodně, lze je spravovat trojím způsobem. (Machiavelli, 2007: 27)“ První způsob, který Machiavelli uvádí, je dobyté území zničit, tj. zcela vymýtit politickou strukturu, která byla v zemi před dobytím. Druhým způsobem je přesídlit stávající politické centrum vítězné země na nově dobyté území a tím i převést politické zákony a politický řád na dané území. Třetí možností je ponechat politický řád, který na dobytém území byl, ale proměnit vládnoucí strukturu tím, že dosadíme vládu a umožníme vládnout elitám z dobytého území, které jsou ale oddané dobyvateli (ve smyslu vládce). Problém druhé a třetí možnosti je, že lid na dobytém území musí cítit, že mu byla ponechána alespoň nějaká svoboda, na kterou byl předtím zvyklý (samozřejmě za předpokladu, že země byla dříve alespoň do jisté míry svobodná). Pokud tento pocit lidu není silný, vláda

¹⁰³ „Stačí nenarušovat staré pořádky, zachovávané v zemi po generace, a jednat pružně podle okolností. Vládce, třeba i jen průměrně nadaný, se dokáže za této situace udržet celkem dlouho u moci, pokud ho ovšem nezbaví trůnu nějaká zcela mimořádná a nezadržitelná síla. (Machiavelli, 2007: 25)“

na dobytém území bude ohrožena. Pokud naopak není lid zvyklý na svobodu, udržení dobytého území bude snazší. V každém případě je obtížné inkorporovat nový politický řád na území, kde byli obyvatelé zvyklí na jiný řád (Machiavelli, 2007: 47-48, 54). „Dělej co dělej, lidé nikdy na svobodu a minulé pořádky nezapomenou a při každé příležitosti se jich znovu budou dovolávat. (Machiavelli, 2007: 48)“

Machiavelli v pojednání o správě dobytého území implicitně upozorňuje na problém hluboké politické kultury (tzv. dlouhodobě panující, resp. zakořeněné) a jejího možného nahrazení jinou politickou kulturou, v takovém případě novou, tenkou politickou kulturou, která zavádí z pohledu obyvatel dobytého území nové, a tedy neustálené, kulturní rámce (srov. např. Cabada et al., 2015: 121).¹⁰⁴ Zřetelně Machiavelli také upozorňuje na rozdíly mezi psaným pozitivním právem a politickým řádem daným zvykově. Pokud si tyto dvě složky obsahově neodpovídají, pak není možné zajistit vládu práva patrnou u moderních států i v současnosti. Třetím prvkem, který je z uvedeného evidentní, je nutnost použití donucovací fyzické síly v případě, kdy není politický řád respektován (viz také Machiavelli, 2007: 55) nebo kdy neexistuje předpoklad, že by mohl být respektován (viz užití síly v prvním uvedeném způsobu správy, tedy celkové zničení politické struktury mj. za použití fyzické síly, která má být ale nárazová, nezbytně nutná a nemá se používat, pokud je řád stabilizován). Pokud výše uvedené zobecníme, pak je možné k násilí sáhnout v případě nutnosti pro udržení nadvlády,¹⁰⁵ ale dlouhodobě je násilí proti obyvatelům nevýhodné a je třeba uplatňovat „dobrodiní“ dlouhodobě a postupně (Machiavelli, 2007: 67, 74–75).

Výše bylo uvedeno, že vláda panovníka se odvíjí od distribuce moci. Otázkou však je, jak panovník moc získá, resp. jak se „někdo“ stane panovníkem. Možnosti jsou zřejmé (např. dědičně, jmenováním šlechtou), nicméně Machiavelli v jedné z pasáží *Vladaře* zdůrazňuje možnost „občanské vlády“, kdy panovníka zvolí sami občané (musíme si však uvědomit, že občanství bylo v dané době značně exkluzivní a výraz „poddaní“ by byl přesnější). Přes určení vůle občanů Machiavelli rozlišuje dvě možnosti, jak se přímo občan může stát panovníkem, a to na základě přízně občanů nebo přízně mocných. Prostředníkem je ale vždy lid: „Knížetství [rozuměj monarchie – pozn. O. S.] vzniká buď z vůle lidu, nebo z vůle mocných, a to podle momentálních okolností. Buď se bohatí obávají, že neodolají nátlaku lidu, a vyzvednou jednoho ze

¹⁰⁴ „[...] co rychle roste, nemá možnost zapustit kořeny dost hluboko, aby první bouře nezpůsobila škody. (Machiavelli, 2007: 58)“

¹⁰⁵ „Je-li cílem tvrdosti pořádek, svornost a blahobyť, pak proti ní nelze vůbec nic namítat. (Machiavelli, 2007: 119)“

svých řad na knížecí stolec, aby pod jeho ochranou mohli popustit uzdu vlastním choutkám, nebo naopak lid hledá východisko z nesnesitelného nátlaku boháčů ve volbě některého z občanů a počítá s jeho ochranou. (Machiavelli, 2007: 78)“ Pokud je lid prostředníkem, pak nás Machiavelli upozorňuje na již zřetelné a reálné upuštění od patrimonialismu (tj. způsobu vlády panovníka, který svou funkci chápe jako soukromé vlastnictví, včetně vlastnictví celé země a lidu).

Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia

Machiavelli se ve svém díle *Rozpravy o deseti knihách Tita Livia*¹⁰⁶ (dále také jen *Rozpravy*) věnuje mnoha rozdílným tématům, přesto je možné nalézt dvě témata dominantní (a do jisté míry zastřešující). Jedná se o téma republikanismu ve spojení s představou dobrého státu a typologií politických systémů s důrazem na přechody mezi jednotlivými typy.

První téma je kontrastní v porovnání s *Vladařem*, protože Machiavelli lid chápe jako aktéra zásadně ovlivňujícího podobu dobrého státu, byť vládnoucí (jako aktér či aktéři) zcela opomíjen není. Lid má své požadavky a zájmy, stejně jako má své požadavky vládnoucí. Konflikt, který je možným důsledkem rozdílných zájmů, nemusí být ale destabilizujícím prvkem, ba naopak: konflikt může v důsledku přinést nové zákony, které budou zohledňovat více svobod pro ovládaný lid. Vládnoucí má svou instituci vlády, stejně tak by ji měli mít i zástupci lidu jako relevantní aktéři v politice státu. Zástupci lidu mohou působit v lidových shromážděních jako typických institucích lidu (zřízených pro jeho zájmy), včetně jejich korektivní (jaksi seberefektivní) funkce, kde lid může vyjadřovat svůj postoj, rozšiřovat svou svobodu a případně i svůj postoj proměňovat, pokud by se ukázalo, že je proti zájmům státu (což není nepodobné odpovědnosti panovníka jako jednotlivce z díla *Vladař*). Panovník (či vládnoucí) a lid jsou aktéři se svými požadavky, přičemž jejich vzájemný střet může přinést reálné rozšíření svobody.¹⁰⁷ Nutno dodat, že pro panovníka je navíc výhodné, když dbá o svobodu (zde vyjádřena jako vůle lidu), protože panovníkova vlastní vůle nemusí dostačovat dobru státu. Garance svobod také přispívá ke stabilitě. Příkladem garance svobod může být rovný přístup všeho lidu k soudní instanci v případě pomluvy:

¹⁰⁶ Titus Livius byl římský historik (Britannica, 2016j) a Machiavelli reflektuje jeho záznamy z období republiky a snaží se je zasazovat do širších a obecnějších politických principů.

¹⁰⁷ „Požadavky lidu bývají jen zřídka kdy svobodě ke škodě, protože vždycky pramení buď z útlaku, nebo ze strachu před ním. A nejsou-li jeho nároky oprávněné, stačí, aby na lidovém shromáždění vystoupil dobře smýšlející muž a na omyl ho upozornil. Cicero řekl, že lid instinktivně tíhne k pravdě a dá se přesvědčit člověkem, kterého má ve vážnosti, nejsou-li jeho požadavky na místě. (Machiavelli, 2001: 165)“

„Kde není postih za zlovolné klevety, hrozí nepokoje rozjitřeného lidu a stát nemá prostředky, jak je zarazit. (Machiavelli, 2001: 174)“

Střet vedoucí k rozšiřování svobody pro lid ale není bezpodmínečný. Základní podmínkou je morální základ celého státu (což by se dalo přirovnat k dnešní politické kultuře), na kterém závisí i to, zda jsou zákony dobré či nikoliv. Dobrý zákon není jen zákon dobře napsaný nebo zákon pouze s dobrým úmyslem. Dobrým se zákon stává až v případě, kdy je opřen o dobré a zákonné prostředí.¹⁰⁸ Pokud je prostředí státu dobré, tj. postavené na morálním základu, je střet vládnoucího (či vládnoucích) a lidu prospěšný, takže vede k rozšiřování svobody (Machiavelli, 2001: 188). Problémem při určení morálního dobra je, že ho Machiavelli ve svém díle nikde explicitně nepředstavuje a je tak otázkou, co by mělo morální dobro tvořit, čím je determinováno (např. společenskou smlouvou, přirozeným právem apod.) a čím odůvodňováno. I přes absenci explicitního určení morálního dobra je možné alespoň tzv. odtušit, co by vzhledem ke kontextu některých pasáží mohl Machiavelli pod morálním dobrem chápat.

Takovým mlhavým prvkem morálního dobra může být například spravedlnost, v hierarchii dobra stojící nad zásluhami. Spravedlnost má jako idea přednost v posuzování dobrého či špatného před společenskými zásluhami (například při obraně státu apod.) (Machiavelli, 2001: 193). Dalším příkladem může být neporušitelnost zákonitosti, která se váže na spravedlnost: „Jsem přesvědčen, že není nic horšího pro republiku než nějaký zákon vydat a vzápětí ho porušit. (Machiavelli, 2001: 220)“¹⁰⁹ Třetím prvkem, který by se mohl morálního dobra týkat, a který se vztahuje k republikanismu (konkrétněji viz níže), je dělba moci v republice za účelem ochrany dobra státu. Účelem je zabránit situaci, kdyby se někdo se špatným úmyslem (rozuměj úmyslem proti státu a svobodě lidu) snažil o uzurpaci většiny moci ve svůj prospěch. Stejně tak Machiavelli nedoporučuje zavést mechanismy, které by umožňovaly menšině, aby blokovala chod státního celku (není tím ale myšlena názorová menšina při volbě úředníků, nýbrž menšina v rámci aktérů výkonné moci), protože to by mohlo

¹⁰⁸ Zákonnost je nadřazena zákonu jako takovému, protože změna zákona neznamená změnu faktickou, tj. změnu fungování nějaké společenské instituce (Machiavelli, 2001: 188–189). Machiavelli cílí na význam politického prostředí a politické kultury (můžeme-li to tak s trochou představitosti nazvat), které určují smysl zákonů. Kdyby byl přijat zákon odporující nastavení politické kultury, nebyl by s velkou pravděpodobností respektován.

¹⁰⁹ „Jakékoliv zanedbání zákona – ať ze strany státu, či jednotlivce, nebo vůči státu, či vůči jednotlivci – je pro republiku smrtelně nebezpečné a vždycky se vymstí. Nedostane-li se ukřivděnému uspokojivého zadostiučinění, je ochoten třeba za cenu života vzít spravedlnost do vlastních rukou a pomstít se, i kdyby měla přitom zahynout i jeho vlast. (Machiavelli, 2001: 273)“

vést k nejistotě a následnému chaosu pronikajícimu do celého státu a společnosti. Machiavelli připouští dělbu moci a takové dělení moci je vyjádřeno do institucionální podoby (v zásadě se jedná o instituce reprezentované lidem, panovníkem a aristokracií). Machiavelli se podle svých slov nebrání demokratické volbě úředníků republiky, protože lid jako celek méně podléhá soukromému hledisku (při výběru kandidátů) než jednotlivec či nějaká úzce vymezená skupina aristokratů. Posledním prvkem relativně vágního přiblížení obsahu morálního dobra je transparentnost státu vůči společnosti, kdy by lidé měli znát tresty za své přečiny a naopak odměny za svou službu republice. Transparentnost je navázána na předvídatelnost a zákonnost, protože pokud není trest za přečin evidentní a uplatňován pro všechny stejně, vyvolává to odpor lidu k výkonné moci, u Machiavelliho odpovědné i za vynášení trestů (tedy souzení). Nástrojem mlhavého morálního dobra může být náboženství¹¹⁰ – to je dokonce nezbytné pro vývoj republikánské společnosti, protože prostřednictvím něho lze morální kodex vštípit (Machiavelli, 2001: 178–179, 195, 222, 224, 227).

Druhým dominantním tématem *Rozprav* je typologie politických systémů s důrazem na přechody mezi jednotlivými typy, která je provázána s tématem prvním, tedy dobrým republikánským státem. Machiavelli ve své typologii vychází z historické rešerše a uvádí tři nejčastěji rozlišované typy: samovládu, vládu nejvyšší šlechty a vládu lidu. Tři typy jsou determinovány počtem vládnoucích, ale v dalších úvahách je třem uvedeným typům přisouzen ještě dobrý a špatný charakter. Celkem tak Machiavelli rozlišuje šest typů – tři dobré a tři špatné (kombinace počtu vládnoucích a hodnocení). Dobrymi typy jsou monarchie (vláda jednoho), aristokracie (vláda užší skupiny) a demokracie (vláda mnoha). Mezi špatné typy lze počítat tyranii (vláda jednotlivce pro vlastní prospěch), oligarchii (vláda úzké skupiny pro vlastní prospěch) a anarchii (bezvládí). Žádný z dobrých typů ale není dokonalý, a proto je nejlepší možný systém tvořen kombinací prvků ze všech tří dobrých typů – takovému typu Machiavelli říká smíšený typ (netvoří vlastní uchopitelnou kategorii, protože to není samostatný unikátní typ vládnutí) a přirovnává ho k republice (Machiavelli, 2001: 163–164).

Přechod mezi jednotlivými typy se děje skrze degenerativní proces, který je spuštěn monarchou, jako do té doby dobrým vládcem. Důvod „zkažení“ monarchie spočívá v dědičném právu nástupnictví. Pokud je monarchie tzv. dědičná, nikoliv volená, monarchové (jak jdou v nástupnické linii po sobě) postupně přestanou vnímat

¹¹⁰ Machiavelli myslí křesťanství, ale nikoliv ve formě zaštitěné římskou církví: „Nejprokazatelnějším projevem úpadku je to, že národy stojící římské církvi nejbliže jsou rozkladem víry nejhrouběji zasaženy. Každý vskutku věřící člověk si musí myslet, že se neodvratně blíží konec světa a soudný den, když příkázání našeho náboženství a životní praxe dospěly do tak příkrého rozporu. (Machiavelli, 2001: 181)“

dobrý odkaz předků a svou pozici přestanou chápat jako službu. Panovník svou moc začne používat jako prostředek pro zajištění svého vlastního blaha. V takovém případě se z monarchie stane tyran, proti kterému povstane aristokracie za podpory lidu. Nově ustavená vláda aristokracie je z počátku dobrá, protože respektuje jednotlivce, udržuje a chrání soukromé majetky lidu a hospodaří s veřejným majetkem tím způsobem, že ho užívá jen pro blaho všech. V této fázi aristokracie naplňuje účel veřejného majetku, protože ho užívá jen pro veřejné zájmy. Dobrý aristokratický systém končí v době, kdy vymře generace, která ho ustavila (ještě s neblahou vzpomínkou na tyrana). Aristokratický systém poté nahradí oligarchický systém vládnutí, který je následně svržen lidem a místo něj je ustavena demokracie. Demokracie vzniká fakticky z nutnosti, protože po pádu oligarchie nemůže být žádný jednatel z aristokracie ustanoven (zvolen) monarchou (a k monarchii jako systému má lid po předchozí zkušenosti výhrady) a aristokracii ze stejných důvodů nelze obnovit. Demokracie však končí (stejně jako tomu bylo u aristokracie) vymřením generace, která tento politický systém zavedla. Všechny společenské instituce se v demokracii hrouť kvůli volnosti mravů ze strany lidu (lidé začínají žít bez pravidel a respektu k sobě). Demokracie přechází v anarchii. Anarchie je neudržitelná a systém přechází nazpět k dobré monarchii. „A tak když nastala chvíle nejvyšší nouze, navrátili se lidé na radu moudrého a klidného muže zase zpátky k monarchii, protože toužili skoncovat s nesnesitelnou anarchií. Monarchie pak opět dovedla společnost zákonitě k anarchii a v tomto začarovaném kruhu se dosud točí všechny státy na světě. (Machiavelli, 2001: 162)“ Společným prvkem všech přechodů jsou aktéři, kteří vzpourey vyvolávají, což jsou většinou majetníci, kteří mají strach o svůj majetek, a s nimi vládoucí, kteří nehledí na morální dobro. Ve světle cyklické degenerace a znovuoobnovování všech dobrých typů politických systémů klade Machiavelli důraz na stabilitu skrze rovnováhu politických sil, tj. rovnováhu politické moci. Z tohoto důvodu preferuje i vládu smíšenou (rozuměj republikánskou), protože ta zajišťuje elementární rovnost lidu, díky tomu zajišťuje rovnováhu sil a v důsledku je stabilní (Machiavelli, 2001: 167, 170, 233).¹¹¹

Pomocí typologie politických systémů a příčin přechodů lze doplnit i první část této kapitoly věnované morálnímu dobru. Byť Machiavelli explicitně neuvádí obsah morálního dobra, jeho politickým vyjádřením je dobro společenské, tj. dobro pro všechny. Pokud vládoucí (ať se jedná o jednotlivce, úzkou skupinu nebo větší množství jednotlivců) vládne pro vlastní dobro, ne pro dobro společenské, není dobrým vládcem. Pokud není dobrým vládcem, je vládcem špatným a takový vládce nemůže naplňovat principy morálního dobra. Nejdůležitějším prvkem dobré vlády je zákonnost chápána pro prospěch všeho lidu.

¹¹¹ Inspirace Aristotelem je v celé typologii i smíšené vládě rovnovážných sil zjevná.

Machiavelliho myšlenkový odkaz může být interpretován velmi rozdílně. Někteří z teoretiků mohou dávat důraz na pragmatismus v radách panovníkovi, jiní mohou vyzdvihnout odpovědnost panovníka vůči obyvatelům, nad kterými vykonává správu skrze zákonnost opřenou o obecnější morální dobro. Machiavelli je v této souvislosti interpretován jako politický realista, který nepostuluje ideál odpovědnosti vůči občanům, ale přímo ho určuje pro dobovou politickou realitu. Machiavelliho konceptualizace odpovědnosti má specifický charakter (srov. například s Erasmem Rotterdamským), což je dáno nejen obsahem *Vladaře*, ale i obsahem *Rozprav o prvních deseti knihách Tita Livie*, kde se projevuje Machiavelliho republikanismus. V každém případě se odpovědnost vůči panovníkovi, ať už ji chápeme jako dobové svědectví, či prvek Machiavelliho „pouhého přání“, projevuje znatelněji právě v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie*. Toto méně známé Machiavelliho dílo by nemělo být opomíjeno, protože na zjednodušující vyjádření „machiavellismu“, tj. že účel světí prostředky, vrhá zcela jiné světlo. Pokud bychom i takové zjednodušení přijali, prostřednictvím znalosti *Rozprav* bychom určili, že onen účel je vždy veřejný a nikdy individuální pro prospěch vládnoucího. Ve světle *Vladaře* je ale i takové určení sporné – jak už bylo řečeno, záleží na způsobu preference a čtení každého interpreta.

Thomas More a renesanční

utopický ráj v organizaci

Renesance je z pohledu politické vědy symbolizována střetem mnoha koncepcí, mnoha paradigmat a přístupů sloužících snaze vyložit politickou realitu, popřípadě ji hodnocením reflektovat skrze idealistická měřítka. Všechny možnosti pramení buď z nových objevů a pojmenování nových přístupů, nebo ze snahy znovuobnovit antické politické myšlení a vyrovnat se s odkazem středověku (který zdaleka nebyl jako celek odmítán) – většina z nich je ale kombinací obojího, protože separovat jeden druh vlivů od druhého není možné. Odlišnosti mezi „realistickými“ a „idealistickými“ přístupy (jako často uváděného základní dělení) nejsou při bližším pohledu tak patrné, jak by se zprvu mohlo zdát, což je způsobeno právě prolínáním zmíněných vlivů. Pokud bychom například porovnali Erasma Rotterdamského a Machiavelliho, rozdíly budou patrné, ale ne propastné. Příklad možnosti takové komparace je i příkladem zmíněného prolínání. I přes překryv se mezi teoretiky najdou ti „typičtější“, kteří tendují buď k idealismu, nebo k realismu.

Thomas More [móř], kterému je věnována tato kapitola, patří mezi idealistické teoretiky a vedle Platóna¹¹² je asi tím neznámějším. Důvodem je jeho dílo *Utopie*, kdy již název vypovídá o jeho idealistickém charakteru, protože slovo „utopia“ je ve volném překladu „místo nikde“.¹¹³ Místo nikde je místo ideální, které se nevyskytuje v našem běžném světě (je užitá logika světa profánního, nedokonalého a lidského rozdílného

¹¹² Návaznost (ne však nekritická) na Platóna je evidentní ve zmínce o filozofování vladařů nebo jejich rádců, v upozornění na společný majetek strážců z Platónovy *Ústavy*, nebo například schvalování majetkové rovnosti, která je taktéž přítomná v některých Platónových úvahách (More, 1978: 52–54).

¹¹³ Sám Thomas More nevěří v realizaci jím představeného modelu (skrze vypravěče, viz níže), o čemž svědčí jak název *Utopie*, tak i pojmenování sousedů Utopijských, tzv. Makarijských, tj. obyvatelů „Ostrova blažených“ (More, 1978: 50, 145, viz také 119).

vůči světu dokonalému, božskému). Dílo *Utopie* je napsáno formou, která připomíná cestopis, resp. zápisky cestovatele, jak je patrné z podnázvu: „Řeč znamenitého Rafaela Hythlodai o nejlepším stavu státu, jak ji zapsal slavný Thomas More, měšťan a podsudí slavného britského města Londýna. (More, 1978: 27)”¹¹⁴

Thomas More se v první části díla stylizuje do pouhého posluchače vyprávění lodníka (mořeplavce) Rafaela, kterého potkal se svým přítelem Petrem, když byl More na diplomatické cestě a zastupoval zájmy Jindřicha VIII. (tato stylizace je platná i pro druhou, rozsáhlejší část *Utopie*). Rafael patřil do posádky objevitele Ameriga Vespucciho, ale po jeho odchodu se spojil s jinými lodníky, získal prostředky na další cesty a při putování směrem jižně od rovníku objevil se svými společníky společnost a státní zřízení Utopijských (More, 1978: 28–31).¹¹⁵ Vyprávění můžeme začít u fyzické podoby této země.

Utopie je ostrov, který ve své střední, nejrozlehlejší, části měří dvě stě tisíc kroků (předpokládáme tedy dvě stě kilometrů, pokud je jeden krok symbolizován jedním metrem). Ostrov má tvar měsíčního srpku, mezi jehož vrcholy je moře (přesněji zátoka). Ve středu zátoky je velký přístav a lodě z něho vyrážejí prakticky do všech částí ostrova. Průjezd k pevnině je v zátocce dobře chráněn skalisky ukrytými pod vodou, jejichž rozmístění znají jen místní (nikdo se bez pomoci místních nemůže přes zátoku do Utopie dostat). Po obvodu je celý ostrov chráněn skalními masivy nebo umělými pevnostmi. Ostrov je chráněn dokonale, ale to není výsledkem působení přírodních podmínek, nýbrž zásahem Utopa (základní tvar Utopus), zakladatele Utopie, který nechal prokopat kanál a oddělil tak původní poloostrov Utopie od ostatní pevniny (byť jsou po obvodu ostrova přístavy sloužící k obchodní výměně a komunikaci s vnějším světem; viz níže). Utopie je vzhledem ke své fyzické podobě umělým projektem vystaveným primárně tak, aby byla zajištěna bezpečnost Utopijských (More, 1978: 58).

Na ostrově je padesát čtyři měst (stejně jako tehdejší počet hrabství v Anglii), která jsou stejná co do způsobu samosprávy a velice podobná co do rozložení fyzického prostoru. Na venkově žijí rodiny o počtu čtyřicet a více členů. Polovina členů je tvořena měšťany, kteří se na venkov stěhují vždy jednou za rok a druhá

¹¹⁴ Tím se nám dostává i základní informace o Thomasi Morovi, přičemž doplníme, že žil v letech 1478 až 1535, měl šlechtický titul a byl prohlášen římskokatolickou církví za svatého. Mezi významné informace také patří, že byl popraven na příkaz Jindřicha VIII. – důvod spočíval v odmítnutí potvrzení Jindřicha VIII. v čele nové anglické (srov. s názvem anglikánská) církve, a to z titulu kancléře (Britannica, 2016r).

¹¹⁵ Je dobré poznamenat, že vyprávění o Utopijských má dvě fáze, které lze oddělit dle dvou knih *Utopie*, ze kterých je složena. Není to ale nutností, protože například kritika sociálních poměrů se objevuje v první i druhé knize. Pro účely těchto skript výklad obou knih spojíme, aby byla patrnější kontextuální vazba jednotlivých kategorií.

polovina vesničany, kteří po dvou letech odcházejí do města. Obyvatelé se tedy střídají na venkově a ve městě v pravidelných intervalech jednoho roku, přičemž jejich pobyt je dlouhý dva roky (není však zcela jasné, zda stále přicházejí noví obyvatelé na venkov a do měst, nebo zda je možné, aby někdo „výměnu“ absolvoval vícekrát; v každém případě těm, kteří chtějí na venkově zůstat, je toto umožněno – o povolení zůstat delší dobu ve městě More nehovoří). Domy ve městech jsou stejné, přístupné komukoliv a jejich konkrétní obyvatelé se střídají po deseti letech. Určení, kdo a kde bude bydlet dalších deset let, se provádí losováním.¹¹⁶ Každé město je rozděleno na čtyři stejné části a v každé čtvrti jsou společné sítě (určené mj. ke společnému stolování). Ve středu města je pak tržiště, kam jsou sváženy plody práce každé rodiny ve městě (More, 1978: 59, 69–70, 146).

Mezi základní charakteristiky sociálního soužití Utopijských patří majetková rovnost zajištěná skrze zrušení soukromého vlastnictví a nastolení vlastnictví kolektivního. Majetková rovnost přináší z materiálního hlediska nadbytek díky efektivitě a racionálnímu plánování práce, principiálně má pak ale význam přesahující uspokojování materiálních potřeb. Majetková rovnost je totiž principem zajišťujícím spravedlnost: „[...] mě se zdá, že všude tam, kde trvá soukromé vlastnictví a kde všichni všechno měří penězi, stěží může kdy nastat, aby byl stát zřízení spravedlivé a prospěšné. Ledaže bys myslil, že tam je zřízení spravedlivé, kde se právě nejlepších věcí dostává lidem nejhorším, nebo tam že je šťastné, kde se úhrn statků rozděluje mezi nepatrný počet občanů a ti jsou vybaveni všestrannými výhodami, zatímco ostatní žijí v naprosté bídě. (More, 1978: 53)“ Mezi ty, kteří jsou vybaveni výhodami, počítá More šlechtice a duchovní, kteří nevytvářejí žádné statky, ale naopak je pouze spotřebovávají, čímž jen využívají práci jiných. Majetková rovnost je oproti tomu spravedlivá, protože lidé jsou si rovni díky možnosti práce a společenská privilegia (včetně soukromého vlastnictví půdy) tak postrádají smyslu. I z tohoto důvodu by byla reforma soukromého vlastnictví a určení například maximální rozlohy pozemků, které lze vlastnit, zbytečná: je třeba soukromé vlastnictví zcela zrušit (a zrušit i peníze jako prostředky běžné směny). Rovni jsou si všichni i před zákonem, což je další rozměr spravedlnosti. Rovnost, která by měla být ve státě ukotvena v pozitivním právu, vychází

¹¹⁶ Podoba majetku je tak také stejná. Utopijští v této souvislosti soutěží jen v jednom oboru a tím je pěstění zahrad. „Svých zahrad si velmi váží. Réva, ovocné stromy, keře a květiny, které tu mají, jsou tak skvělé a šlechtěné, že jsem nikde neviděl větší bohatství plodů a větší úpravnost. Pečují o ně nejen pro potěšení, nýbrž jejich horlivost je rozhovována i vzájemným soutěžením jednotlivých čtvrtí, kdo bude mít zahradu nejpěstěnější. A zajisté po celém městě bys jen tak nenašel něco, co by lépe vyhovovalo potřebám i potěšením měšťanů. Proto se zdá, že již zakladatel státu o nic nepečoval horlivěji než o zahrady tohoto druhu. (More, 1978: 62)“

z práva přirozeného. Například princip „nezabiješ“ by měl být dodržován, protože je již principem ukotveným v desateru a není důvod ho překračovat při trestání krádeže¹¹⁷ (použit je příklad z tehdejšího anglického práva) (More, 1978: 35–37, 40, 55, 75).

Další významnou charakteristikou, která se dotýká sociálního soužití, je nastavení politických institucí. Politické instituce Utopijských jsou rozvětvené a založené na vzájemných poradách bez zjevné koncentrace moci v nějaké významnější instituci (rozsah pravomocí institucí a jejich vzájemná spolupráce jsou ale nejasné). Moc je částečně decentralizována, města a vesnice mají své úředníky. Městskými úředníky s poradní funkcí jsou například tři starci, kteří zajišťují komunikaci s jinými městy tím způsobem, že vždy jednou za rok se scházejí s dalšími úředníky (vždy tři z jednoho města) v hlavním městě (tzv. Amaurotu), aby projednali politické záležitosti týkající se celé Utopie. Na vesnicích stojí v čele každé rodiny (viz také výše) hospodář, který má hlavní slovo, a hospodyně. V čele třiceti rodin pak stojí *fylarch* (volí se jednou za rok s možností znovuzvolení), jako odpovědný úředník, který mj. zajišťuje svoz potřebného počtu měšťanů do vesnic v určený den sklizně (díky přesnosti výpočtu nutné pracovní síly trvá celá sklizeň jen jeden den). Instituce *fylarcha* existuje i ve městech a také je volen třiceti rodinami, přičemž tyto rodiny i zastupuje. Deset *fylarchů* je podřízeno *prótofylarchovi* (není jasné, zda je volen, či kým je jmenován). *Fylarchů* je celkem dvě stě, ale (opět) není jasné, zda součet dvě stě je součtem úředníků pouze městských, nebo zda bychom mezi ně měli počítat i úředníky vesnické. Pravděpodobnější ale je, že číslo dvě stě je součtem městských i vesnických úředníků, protože tito úředníci volí vladaře celé Utopie (volen na doživotí) ze čtyř lidmi navržených kandidátů. Mezi centrální instituce patří právě zmíněný vladař a poradní orgán vladaře, který je tvořen všemi *prótofylarchy*. Poradní orgán se schází jednou za tři dny. Dalším orgánem je senát, který sídlí v hlavním městě a schází se každý den. Senát přijímá zákonná opatření, o každém z nich se musí radit minimálně tři dny. Každý den přibírají do senátu dva nižší úředníky (vždy jiné). Radit se mimo senát nebo mimo porady *prótofylarchů* s vladařem, je přísně zakázáno a trestá se smrtí. Panovníkův poradní orgán předává výsledky rokování senátu (není ale jasné, jakou mají váhu pro senát v případech přijímání či odmítnutí konkrétní politiky). Mimo dvou zmíněných centrálních institucí ještě existuje Rada ostrova, která není nijak specifikována. More jen uvádí, že se „někdy“ věci po poradě s králem předávají tomuto orgánu (More, 1978: 59–60, 63, 69).

¹¹⁷ Jednou z patrných kritik Mora, které se přímo dotýkají anglické zákonitosti a nastavení tavních a tehdejších regulativů, je zavedení hrdelních trestů pro zloděje. More zpochybňuje princip „čím tvrdší vyšší tresty, tím méně zločinů“ a upozorňuje tak na smysl společenských regulativů, který by neměl být založen pouze na odstrašení, ale také na výchově společnosti skrze pozitivní stimulaci a obranu negativní svobody (srov. More, 1978: 34).

Mimo pro nás významného popisu rovnosti a politických institucí Rafael vypráví i o zvycích, které se vztahují k běžnému chodu společnosti a života Utopijských. Toto vyprávění je velice podrobné a vyjmenujeme jen některé zvyky. První ze zajímavostí jsou relativně rozvinuté technologie v některých hospodářských oblastech, byť Utopijští nemají žádný filozofický vzor a neznají vynálezy, které byly „tehdy“ známé v Evropě.¹¹⁸ Příkladem může být umělý odchov kuřat. Druhým pozoruhodným poznatkem je primát zemědělství, ve kterém musí pracovat všichni, kromě úředníků (myšlení i vladař a vyslanci). Mimo zemědělské činnosti musí Utopijští vykonávat řemeslo (do kterého je počítána i vzdělanost a specifická třída vzdělanců, ze které se vybírají úředníci), které se dědí po otci. Řemeslo dědí muži i ženy, i když ty vykonávají práce zpravidla lehčí (a po sňatku se stěhují do rodiny manžela). Pokud by někdo chtěl vykonávat řemeslo jiné než zděděné, je adopcí převeden do příslušné rodiny vykonávající jím preferované řemeslo (More, 1978: 59–60, 64, 66–67). Třetí zmínka, týkající se přesnosti, je významná nejen jako poznatek o rozvržení běžného dne obyvatel Utopie: „[...] dělíce den i s nocí na čtyřicet stejných hodin, vykazují práci pouhých šest: tři dopoledne, po nichž jdou na oběd, a když si po obědě dvě odpolední hodiny odpočinou, věnují další tři hodiny práci a uzavírají je večerí. Protože v poledne je podle jejich označování jedna hodina, chodí spát o osmé. Právo spánku vymezují osmi hodinami. (More, 1978: 64–65)“ Přesnost a kalkulace se projevuje i v rozvržení počtu lidí, jak v rodinách, tak i ve městech a na celém ostrově. Pokud celkový počet obyvatel přeroste určitou mez, jsou „nadbyteční“ vysíláni do okolních zemí (k faktické kolonizaci). Významným prvkem, který je třeba podtrhnout, je náboženská tolerance s preferencí jakéhosi agnosticizmu (More, 1978: 68–69, 105).

Posledním prvkem, který dotváří komplexnější obraz o záměru Morova díla, je Morův rezervovaný postoj k participaci na politice, vyjádřený skrze odmítání nabídky pro Rafaela, aby se stal na doporučení ostatních řečníků rádcem některého z panovníků. Odmítnutí Rafael odůvodňuje tím, že i pokud by připustil, že by mohl být skrze své znalosti prospěšný všem lidem (za cenu vlastního nepohodlí ze služby), své znalosti by reálně ve prospěch všech uplatnit nemohl. Rafael vyjadřuje svou pochybnost, že by si vládci vzali jeho rady k srdci, a to ze tří důvodů. Zaprvé se podle něj vládci zabývají hlavně válečnictvím, ve kterém se on nevyzná, čili rady na zlepšení vlastního státu (tj. v zásadě jeho vnitřním posílení pro dobro všech) jsou pro panovníky podružné. Zadruhé rady, které by přinášely nové prvky do stávajících řádů, lze prosadit jen velmi

¹¹⁸ „Ze všech oněch filozofů, jejichž jména jsou slavná v té části, která je nám známa, nepoznali do mého příchodu nikoho ani z doslechu. A přece v hudbě, logice, aritmetice a geometrii vynalezli skoro totéž, co oni naši staří učenci. (More, 1978: 78)“

těžko a omezeně, protože každý stát chrání svůj časem prověřený institucionální systém (a normativní politický řád jako celek). Třetím důvodem je prostá ješitnost a předsudky vládců, závislé na špatné výchově, která spočívá například v odmítnutí pastýřského principu vlády, tj. že by vládci měli brát primární ohled na starost o své podané a jejich majetek (nikoliv o svůj majetek, jak je obvyklé). Moc vyplývá ze služby, je to její určení (More, 1978: 31–33, 46, 49–50, 116). Bez služby není moci, alespoň ne takové, jakou si představuje Thomas More. V této otázce je vliv jeho přítele Erasma Rotterdamského patrný, i když se tito myslitelé nutně ovlivňovali navzájem.

Utopický systém, konstruovaný Thomasem Morem ústy lodníka Rafaela, je idealistickým vzorem, který byl i jako vzor vytvořen a zamýšlen. More nevěřil v jeho plné uskutečnění, o čemž svědčí jednotlivé indicie, které jsme výše uvedli. Navíc vágní popis politických institucí (což mohl být i Morův záměr) není možné na politickou realitu aplikovat: jednoduše by zbývalo mnoho nevyřešených otázek. Předložené vzory More vytvořil v kontrastu s poměry v Anglii, přičemž se soustředil především na rovnost, a to jak v materiálním, tak normativním smyslu (pro tehdejší Anglii nemyslitelné). Nástrojem praktické realizace rovnosti ve společenském systému utopie je především kalkulace veškerých činností a poslušnost v jejich předepsaném plnění. Rovnost v Morově systému triumfuje nad svobodou jednotlivce, protože primární je kolektiv a jeho stabilita – podle těchto veličin se má řídit i pastýřsky orientovaná moc vládnoucích. Kolektivně je posuzováno štěstí i spravedlnost, které však vyžadují sebezapření – Utopijskými vnímané jako zcela přirozené mj. díky hojnosti jídla a výrobků nutných k přežití.

Tommaso Campanella a nerovná utopie

Tommaso Campanella [*kampanela*] je podobně jako Thomas More řazen mezi renesanční utopisty a tedy i idealisty.¹¹⁹ Společným znakem díla obou autorů je, že svá politická vyprávění o fantastickým ideálním státě podávají formou zápisků z cestopisů zpovídáného lodníka (mořeplavce). Motivy pro sepsání obou děl jsou také podobné. Thomas More se snažil upozornit na sociální problémy tehdejší Anglie (byť velmi opatrnou formou především v první části *Utopie*), Campanella se pokoušel reagovat na neutěšenou situaci nejchudších společenských vrstev v Itálii (resp. vybraných městských státech na tomto území). Způsob jejich práce (a vůbec filozofického zaměření) je ale rozdílný. Zatímco More se snažil opírat o právní pozitivismus, Campanella propojoval spirituální filozofii, náboženství a astronomii do celku „přírodně-filozofické znalosti“, která by byla aplikovatelná i na sociální sféru a její spirituální reformu.¹²⁰ V centru jeho pozornosti stálo Slunce a očekávaný příchod milénia (Walker, 2000: 203–204). Název jeho nejznámějšího díla, *Sluneční stát* (1979), tak není náhodný.

Popis Slunečního státu začíná u mořeplavce, který vypráví, jak zavítal do oblasti rovníku, kde se musel v lese ukrýt před domorodci. V lese ho našli ozbrojení lidé mluvící italsky stejně jako on (jednalo se o mořeplavce z Janova) a zavedli ho do Slunečního státu. Sluneční stát není státem ostrovním, jako tomu bylo u Utopie, ale z větší části se rozkládá na pahorku zdvihajícím se z rozsáhlé roviny. Průměr

¹¹⁹ Mezi utopisty a idealisty bychom mohli řadit i další autory z novější doby (Fourier, 1983; Morelly, 1958; Owen, 1817), kteří reagovali na průmyslovou revoluci, rozvoj kapitalismu a jeho sociální dopady. Jejich koncepce jsou mnohdy zajímavé, ale i bizarní. Přestože mají mnoho společného s renesančními utopisty, nebudeme je v těchto skriptech zmiňovat. Charakteristický je pro ně, stejně jako pro renesanční utopisty, důraz na rovnost v nerovnosti a kolektivismus, byť u některých autorů s prvky průmyslových nástrojů a technologického plánování průmyslu i společnosti (více viz např. Naxera, Stulík, 2012).

¹²⁰ Campanella, žijící v letech 1568 až 1639, byl po značnou část svého života vězněn za herezi (Britannica, 2016v).

rozlehlosti státu je více jak dvě míle, zatímco obvod mořeplavec spočítal na sedm mil. Stát je rozdělen na sedm okruhů (od středu do kruhových hranic státu, které opisují pahorek, i když ho i některé části výrazně přesahují), pojmenovaných podle sedmi oběžnic. Stát je nedobytný, již hradby a bašty prvního okruhu by měly odrazit jakýkoliv útok (Campanella, 1979: 7–8). „Z jednoho okruhu do druhého se vstupuje čtyřmi branami po čtyřech dlážděných cestách, směřujících na čtyři světové strany. (Campanella, 1979: 8)“ Ve středovém kruhu se nachází chrám a okolo něho široké prostranství. Chrám je kruhový, podpíraný sloupy a plně průchozí (měří tři sta padesát metrů). Uprostřed chrámu je oltář chráněný kopulí (Campanella, 1979: 9).

Fyzická podoba městského Slunečního státu souvisí jak s politickým, tak i zcela běžným životem jeho obyvatel. Campanellu při metaforické stavbě Slunečního státu ale nejvíce ovlivnila metafyzika a astrofyzika (což pramení z Campanellova osobního zájmu o tyto disciplíny). Tomu odpovídá i popis mořeplavce, který si všímá, že je těmto oborům věnována zvláštní pozornost ve výuce všech obyvatel. Slunce obyvatelé chápou jako otce a zemi jako matku, univerzum je pro ně nekonečné, stejně jako je nekonečný Bůh. V metafoře otce a matky je patrné spojení pozorování vesmírných těles a jejich částečné vysvětlování mysticismem a symbolismem reflektujícím až presokratovskou filozofii s dopady na společenskou sféru. Přímé propojení metafyziky, fyziky a společenského dobra či zla je patrné v následujícím citátu. „Domnívají se, že jsou dva základní metafyzické pojmy: bytí, to je nejvyšší Bůh, a nebytí, které je nedostatek bytí a nezbytná podmínka každého vznikání, poněvadž to, co je, teprve nevzniká, tedy i to, co vzniká, dříve nebylo. Ze sklonu k nebytí se dále rodí zlo a hřích; hřích tedy nemá příčinu v působení bytí, ale v nedostatku bytí. Příčinou nedostatku bytí pak rozumějí nedostatek moci, moudrosti nebo vůle. (Campanella, 1979: 50)“ Díky propojení metafyziky přes fyziku až k politice (v citátu symbolizováno mocí) se obyvatelé Slunečního státu mají tak dobře, že vynalézají nová umění a vědní obory, jako například létání. Vliv hvězd a odhalování jejich vlivu pomocí lidského rozumu (opřeného o evangelium) je klíčové pro pochopení Campanellova *Slunečního státu*, resp. jeho fyzické podoby a nastolení společnosti skrze racionalistické sociální inženýrství (Campanella, 1979: 55–56, 59, 61), i z tohoto důvodu bylo nutné ho zmínit hned po popisu vzhledu státu.

Politická a náboženská moc je ve Slunečním státě institucionálně propojena. Nejvyšším vládcem je kněz Slunce (je ho možné označit i za Metafyzika, ale obyvatelé Slunečního státu ho tak sami neoznačují). Slunce je také vrchním soudcem a vynáší konečná rozhodnutí. Tento vládce má tři vysoké úředníky, kteří vládnou s ním, nicméně Slunce stojí v hierarchii nad nimi a má konečné slovo. Úředníci se jmenují Moc

(odpovědný za všechny věci, které se týkají války a přípravy na ni),¹²¹ Láska (v dikci má eugeniku a dohled nad plněním jejích pravidel) a Moudrost (odpovědný za vzdělávání a vědu). Všichni spoluvládci mají k dispozici vlastní úřednický aparát, který dohlíží na plnění všech zadaných úkolů, které jsou v souladu s moudrostí Slunce a právě zmíněných tří spoluvládců. Slunce je nejmoudřejší ze všech, a proto vládne. Pokud by byl někdo moudřejší než on a zároveň starší pětatřiceti let, automaticky by se stal novým Metafyzikem. Metafyzik umí všechna řemesla a všechny vědy, je také znalý všech náboženských pravd (výjimkou je znalost cizích jazyků, to k jeho znalostem patřit nemusí, protože má celý aparát překladatelů). Pravidla a zákony, které vládci dávají obyvatelům Slunečního státu, se řídí jejich moudrostí a také mravy cizích národů, pokud jsou tyto mravy v plném souladu se stávajícími zákony (a navíc přidávají nějaký dobrý prvek). Jinými slovy – vládci neustále zdokonalují politický systém státu, ve kterém vládnou, a to skrze svou moudrost a inspiraci okolními státy (vysílají zpravodaje a vyslance do okolních zemí). Základy svého systému ale chrání, a pokud má dojít k nějaké změně, je to změna postupná a probíhá s ohledem na stávající pravidla politického systému jako celku (Campanella, 1979: 10–13, 17, 28).

I když mají vládci v čele s Metafyzikem svrchovanou moc, je zřízen všelidový poradní orgán, tzv. Rada. Rada se schází dvakrát do měsíce a účastní se jí všichni obyvatelé starší dvaceti let (včetně žen). Obyvatelé se vyjadřují k problémům, které je v politickém uspořádání státu tíží. Také hodnotí úředníky a určují ze svého pohledu, který z nich pracuje dobře a který špatně. Mimo Rady se k poradám schází i Metafyzik se třemi spoluvládci a ti si ještě k sobě přibírají tři pobočníky: celkem třináct nejvyšších úředníků se schází každý osmý den. V obdobném intervalu se scházejí nižší úředníci, kteří volí další úředníky, dříve navržené na Radě. Metafyzik spolu se třemi spoluvládci volby potvrzuje a uvádí do úřadu nové úředníky – krom čtyř nejvyšších vládců¹²² může být každý úředník zvolen nebo volbou vyměněn. Úřednictvo drží pouze moc výkonnou, kromě čtyř nejvyšších vládců, protože ti mají i moc soudní a slouží jako odvolací soudní instance. Soudní moc prvního stupně mají představitelé oboru výkonu povolání, do kterého souzený spadá (za úkladný trestný čin mohou vynést i rozsudek smrti, stejně jako za prohešky proti Bohu a státu). Odsouzený se může odvolat k vyššímu vládci (jednomu ze tří podle oboru své činnosti) a posléze i k Metafyzikovi, který je poslední instancí. Zákonů je jen několik a jsou vyryty do měděné desky u chrámových dveří (Campanella, 1979: 40–43).

¹²¹ Pokud je Sluneční stát ve válečném stavu, Moc přebírá veškerou vládu, byť se ve zvláštních případech může radit s ostatními spoluvládci, včetně Metafyzika. Campanella (1979: 30) roli vládce Moc ve válečném stavu státu přirovnává k římskému diktátorovi.

¹²² Pokud se dohodnou, že jeden z nich odstoupí a nahradí ho někdo jiný, pak je alternace nejvyšších čtyř elit možná, ale již to není dle principu volby a takový krok je výjimečný.

Přestože není světská moc oddělena od moci duchovní, mimo úředníků jsou ve Slunečním státě i mniši a knězi. Duchovní učení se opírá o výše uvedenou metafyziku a astrofyziku, nicméně ctěn je i Ježíš Kristus a apoštolové,¹²³ na rozdíl od proroka Mohameda, kterým obyvatelé Slunečního státu pohrdají. Povinností kněží je starat se o svědomí občanů prostřednictvím zpovědi, přičemž sami se zpovídají třem spoluvládcům a také Metafyzikovi (Campanella, 1979: 12, 43).

Život běžných obyvatel Slunečního státu je řízen úředníky, byť částečně i obyvateli samotnými, a to prostřednictvím Rady. Všechna regulativa jsou vystavěna na základních principech, které jsou procesem učení obyvatelům státu vštěpována již od dvou let. Výuku zajišťuje Moudrost prostřednictvím svého aparátu a za využití sedmi vnitřních kruhů, které stát rozdělují do jednotlivých oblastí. Oblasti jsou odděleny zdmi, na jejich stěnách jsou zobrazena veškerá umění a slouží tak k názorné výuce dětí. Obsahem výuky jsou jak mravy, tak i přírodní nauky, rétorika apod. (podrobněji viz Campanella, 1979: 11–24).

Jedním ze vštěpovaných principů je odmítání sobectví a chtivosti pramenící ze soukromého vlastnictví. Ve společnosti Slunečního státu je místo soukromého vlastnictví prosazováno a dodržováno vlastnictví společné, které zajišťuje lásku ve společenství a kolektivistickou mentalitu všech rovných občanů. Obyvatelé státu se již od mládí učí, že kolektiv (celek státu) je přednější než jednotlivec.¹²⁴ Společné vlastnictví je prakticky realizováno skrze přerozdělování plodů společné práce, přičemž všechny druhy pracovní činnosti jsou hodnoceny zcela stejně a vykonávají je pouze svobodní lidé, nikoliv otroci. Otroci nejsou potřební, protože svobodní lidé Slunečního státu jsou ve své práci natolik efektivní, že navíc generují přebytky bez větší námahy. Peníze obyvatelé nepoužívají pro směnu, té není potřeba díky úplnému přerozdělování prostřednictvím úředníka. Mince jsou sice raženy, ale pouze pro vyslance a zpravodaje v sousedních zemích (Campanella, 1979: 14, 26, 37). Obchod s jinými zeměmi pěstují, ale na principu výměny, výjimečně dávají cizím obchodníkům i peníze. „Jejich děti se baví pozorováním, jaké množství zboží jim kupci dávají za tak nicotnou věc, jako jsou peníze [...] (Campanella, 1979: 35)“ Společné vlastnictví není však pouze na bázi materiální, jak by se mohlo zdát. Společné vlastnictví se týká i společného vlastnictví

¹²³ V této pasáži se značně projevuje Campanellův postoj k příchodu milénia: „Věří pevně v pravdivost prorockví Ježíše Krista o znameních na slunci, měsíci a hvězdách, což u nás neuznávají někteří pošetilci, které zánik světa překvapí tak jako zloděj v noci. (Campanella, 1979: 47)“

¹²⁴ „Avšak společenství všeho činí všechny zároveň bohatými i chudými: bohatými – poněvadž mají všechno, chudými – poněvadž nemají žádné vlastnictví; a tak neslouží věcem, ale věci slouží jim. Proto všemožně chválí zbožné křesťany a nejvíce vychvalují apoštoly. (Campanella, 1979: 27)“

žen. Campanella (1979: 27) sám upozorňuje, že takové společné vlastnictví by nemělo být vykládáno vulgárně, ale pomocí rozumu, přímo racionálním plánováním (přičemž se odvolává například na Platóna). Druhým (a posledním) principem, který krátce zmíníme, je řízená eugenika jako projev racionalismu Campanellovy filozofie, která se projevuje společným vlastnictvím žen za účelem vhodného rozmnožování. Pro rozmnožování existuje celý podrobný plán prostý emocí. Možnost výběru sexuálního partnera (pro účely plození)¹²⁵ neexistuje, o styku rozhoduje lékař, akt se musí odehrát v předepsanou hodinu a podle přesného rituálu apod. Detaily zde ponechme stranou (více viz Campanella, 1979: 21–26), nicméně dodejme, že celý systém je odrazem domněle odhalené přesnosti přírodní nutnosti, podobně jako je tomu u pohybu vesmírných těles. K onomu odhalení dochází prohlédnutím metafyzických nutností a za pomoci rozumu. Racionalistické plánování tak není potřebné pouze pro rozdělování potravin apod., ale i pro plození. Obě sféry, které podléhají plánování, vyžadují znalost sledování celé společnosti prostřednictvím specializovaných úředníků. Odchytky neodpovídají plánu systému, a proto je jim třeba zamezit důslednou výchovou.

* * *

Campanellův *Sluneční stát* je renesanční utopií propojující na první pohled prvky, které si vzájemně odporují. Tento fakt je dán jak povahou názorově rozrůzněné renesance a nastupujícího technického novověku, tak i Campanellovým vlastním založením, blízkým křesťanskému mysticismu. Propojena je světská a duchovní moc, legitimita je postavena na morálce a lásce, která je na druhou stranu vytvářena racionalisticky a účelně. Poněkud paradoxní je také důraz na rovnost, projevený v kolektivním vlastnictví produktů práce (ale i tělesnosti) a jednoznačné hierarchie úřední moci. Vysvětlení k některým z těchto rozporů nabízí sám Campanella v druhé části *Slunečního státu*, byť se o vysvětlení v přísném smyslu nejedná (postrádá nutnou podrobnost). Společným jmenovatelem všech „odpovědí“ je, že svůj stát chápe jako vzor, a pokud by nebylo možné jej plně realizovat, mohl by posloužit jako ideál hodný následování. Přiblížit se k ideálu ale bude možné, což podle Campanelly dokládá život prvních křesťanů, který by mohl být ctěn a realizován i po příchodu milénia – opět je zde patrný Campanellův chilialismus, tedy očekávání tzv. druhého příchodu Krista a nastolení tisícileté říše (Campanella, 1979: 61, 64). „Tvrdím, že si všichni tento

¹²⁵ „Mimo to, jestliže se někdo vášnivě zamiluje do nějaké ženy, smějí spolu zamilovaní hovořit, žertovat, dávat si navzájem věnce z květin a ratolestí a věnovat si verše. Avšak jestliže by to přinášelo nebezpečí pro potomstvo, v žádném případě jim nedovolí pohlavní styk, leda tehdy, když je žena těhotná (na což čeká i muž) nebo neplodná. Ostatně láska se u nich projevuje spíše v přátelství, a ne jako vášnivá a smyslná láska. (Campanella, 1979: 25–26)“

Stát toužebně přejí a že pro ně představuje začátek zlatého věku; prosí proto Boha, aby se jeho vůle děla na zemi, jakož i na nebi. Tento stav se však nedostavuje, a to pro zlovolnost vládců, kteří podřizují země své moci, a nikoliv nejvyššímu rozumu. (Campanella, 1979: 64)“

Thomas Hobbes a „svoboda“

v absolutismu

Anglický filozof Thomas Hobbes [hobs] se narodil v roce 1588 a dožil se devadesáti jedna let. Byl velmi činným autorem na poli filozofie a politické filozofie. Již za doby svého života patřil mezi uznávané intelektuály a proslavil se i jako překladatel (přeložil například do angličtiny Thúkydidésovy *Dějiny peloponéských válek*). Jeho dílo je chápáno rozporuplně, což je dáno originalitou některých jeho myšlenek, ale i širokým tematickým záběrem, do kterého patřila státověda, ekonomie, přirozená práva a další obory. Patrně nejdůležitější Hobbesovo dílo nese název *Leviathan* (2009), jehož podstatné části v této kapitole interpretujeme. *Leviathan* je inspirován dřívějším Hobbesovým textem s názvem *O občanu* (1989), který byl součástí rozsáhlejšího díla *Elementy filozofie*. V *Leviathanovi* Hobbes upravuje a rozvíjí myšlenky ze spisu *O občanu* a na základě toho vytváří svou teorii o fungování státu, nedělitelnosti moci a roli suveréna. *Leviathanem* Hobbes přispěl k otázce vnitřní suverenity státu a ke koncepci společenské smlouvy jako přístupu k chápání vzniku státu, včetně upozornění na negativní prvky, které mohou vést k destabilizaci a občanské válce uvnitř státu již existujícího. Téma občanské války rozvinul v posledním významném díle, které zmíníme, totiž *Behemoth* (1990), což je dialogické dílo o průběhu a dopadech Anglické občanské války. Dodejme, že *Behemoth* vyšel posmrtně (Britannica, 2016u).¹²⁶

Hobbes *Leviathana* koncipoval jako ucelené dílo, které zachycuje objektivní principy od charakteru a přirozenosti člověka, přes společenské vztahy, až po organickou podobu státu včetně suveréna jako hlavy státu. Principy, které

¹²⁶ Název *Behemoth* (též *Behemot*), stejně jako název *Leviathan* (také je možné psát *Leviatan*), mají svou zajímavou historii a symboliku. Vaughan (2002: 110) například tvrdí, že *Leviathan* je symbolem stability a síly politického systému, zatímco *Behemoth* vyjadřuje chaos občanské války a chtivost lídrů frakcí za občanské války.

představuje, logicky dovozuje a podkládá argumenty opřené mj. o autoritu Písma, a zároveň je chápe jako vzorové a inspirativní pro ty, kteří mají moc je implementovat. Zda bude nebo nebude politická reprezentace k jeho doporučením přihlížet, již podle svých slov příliš neřešení a připouští, že jím představené principy mohou být zpochybňovány a nemusí být tedy trvalými rozumovými zásadami. Hobbesova relativizace jeho vlastní práce nás vyzývá i k opatrnosti při interpretaci jeho díla, které se budeme držet (Hobbes, 2009: 9, 232–233). *Leviathana*¹²⁷ Hobbes rozděluje na čtyři díly. V prvním díle se zaměřuje na člověka, jeho základní schopnosti, řeč, smysly, rozum apod. Součástí prvního dílu je i popis přirozeného stavu a role člověka při interakci s jinými lidmi v tomto stavu. Ve druhém díle se Hobbes zaměřuje na stát, společnost a typy politických systémů. Třetí díl se věnuje koncepci křesťanského státu, kde Hobbes propojuje některé poznatky z druhého dílu s kontextem křesťanské víry (opřené o Písmo) a církve. Čtvrtý a poslední díl, s názvem *O království temnot*, je o desinterpretaci některých křesťanských dogmat a pohanských pověr. Při interpretaci se zaměříme na první dva díly, ale téma křesťanství opomenuto nebude (jak by se mohlo z vyjádřené redukce zdát), protože jednou z důležitých částí druhého dílu je i kapitola *O přirozeném království Božím*, skrze kterou Hobbes určuje vztah suveréna, přirozeného zákona a částečně i křesťanské etiky. Interpretaci začněme u hlavního a základního elementu sociální teorie, tj. u člověka.

Člověk, jeho moc a svoboda

Všichni lidé mají společné vášně, jako jsou touha nebo strach – předměty jejich touhy nebo obav jsou ale jiné. Podle Hobbesa mají lidé společné sklony, nikoliv společné myšlení. Taková stejnost a zároveň rozdílnost je možná díky tomu, že se lidé rodí jen se svými smysly, ale bez konkrétních zkušeností, protože ty nabývají až postupem života (princip *tabula rasa*, tzv. nepopsaného listu). Smysly všech lidí jsou ale omezené, stejně tak, jako je omezený jejich rozum (Hobbes, 2009: 12, 23). Omezení člověka Hobbes racionalisticky demonstruje na nekonečnosti: „Cokoliv si představujeme, je *konečné*. Proto neexistuje idea nebo pojem něčeho, co nazýváme *nekonečné*. Žádný člověk nemůže mít v mysli obraz nekonečné velikosti ani pojmout nekonečnou rychlost, nekonečný čas, nekonečnou sílu či nekonečnou moc. Řekneme-li, že je něco nekonečné, pouze tím naznačujeme, že nejsme schopni pojmout konce a hranice oné věci, takže nemáme pojem této věci, nýbrž pouze naší vlastní neschopnosti. (Hobbes, 2009: 23)“

¹²⁷ Plný název knihy je „*Leviathan aneb Látka, forma a moc státu církevního a politického*“.

Podle Hobbese je člověk především tvorem omezeným, který se nerodí s hotovou myšlenkou v hlavě, ale se smysly a vášněmi, prostřednictvím kterých poznává svět okolo sebe, čerpá z něj zkušenost a vytváří své touhy a strachy, podle kterých se mj. řídí. Tvorba vlastních preferencí by nebyla možná, pokud by člověk nechápal děje okolo sebe, včetně způsobů dorozumívání, a tím i pojmenování různých věcí, včetně jejich kvalit. K chápání je nutný rozum a ke sdělování pochopeného se člověk neobejde bez řeči. Dorozumívání má člověk se zvířaty společné, protože i zvířata se mohou dorozumívat specifickým způsobem, který sice není řečí a neobsahuje slova, ale přesto je prostředkem sdělování a chápání sděleného (např. skřek o vyšší než obvyklé frekvenci je možné chápat jako varování apod.). Rozdíly v ontologii člověka a zvířete se projevují při sofistikovanějším používání rozumu vyjádřeném skrze řeč (jako vyšší a sofistikovanější způsob dorozumívání). Člověk na rozdíl od zvířete používá rozum pro plánování do budoucna, včetně slovního vyjádření (a zpětném chápání plánování prostřednictvím řeči, čehož zvířata nejsou schopna) směřovaného k budoucím dějům. Zvířata se podle Hobbese orientují skrze své pudy a základní zkušenost – tím rozlišují minulost a přítomnost. Člověk ale navíc dokáže plánovat skrze příčiny a svou zkušenost a budoucí čas si dokáže představit (Hobbes tento proces označuje jako regulovanou řadu myšlenek druhého druhu, spojenou se zvědavostí) a vyjádřit ji díky řeči. Řeč¹²⁸ je propracovaný komunikační prostředek, skrze který dokáže člověk lhát, používat metafory, kategorie, pojmy apod., ale i používat rozum při vlastní kalkulaci. Pojem kalkulace je pro Hobbese důležitý, protože kalkulací lze vytvářet i popis reality pomocí „přičítání“ a „odečítání“. Pokud výše uvedené shrneme, pak Hobbes chápe člověka jako tvora omezeného, který má ale sklon k vytváření potřeb skrze své *racio*. Díky tomu je člověk schopný (na rozdíl od zvířete) používat řeč jako rozvinutý komunikační prostředek pro rozumění. Pomocí přesné řeči můžeme člověka zkoumat a můžeme zkoumat i jeho běžnou (ve smyslu nepřesné a nevědecké řeči opřené o pojmy) řeč, prostřednictvím jejíhož kontextu dává člověk slovům hodnotu. Vytváření hodnot a slov je člověku vlastní a je součástí jeho bytí (Hobbes, 2009: 13–16, 19, 21–22, 25–27, 31, 34).

Kontext a hodnoty se projevují v lidském určování dobra a zla, které vychází ze žádosti po něčem nebo averze vůči něčemu. „Cokoli je však předmětem žádosti nebo touhy

¹²⁸ Řeč je i klíčem pro pochopení Hobbesovy snahy o přesné zobrazení reality s jistou dávkou vědeckého pozitivismu. O pozitivismu podrobněji pohovoříme u Montesquieua, k Hobbesovi nyní jen krátký citát: „[...] prvotní používání řeči [spočívá] ve správném definování jmen, což je získávání vědy, a v nesprávných nebo chybějících definicích spočívá její prvotní zneužití, z něhož plynou všechny nepravdivé a nesmyslné názory [...]“ (Hobbes, 2009: 28)“ Aby ale nedošlo k omylu: Hobbes netvrdí, že stejné pojmy vyvolávají v lidech stejné pocity, jen odlišuje vědecký význam pojmu od jeho proměnlivého významu ve společenském kontextu (Hobbes, 2009: 31, 37).

jakéhokoliv člověka, tomu on říká dobré, a předmětu své nenávisti a averze špatné a zlé (evil) a předmětu své lhostejnosti nicotné a zanedbatelné. Tato slova – dobrý, zlý, lhostejný – se totiž vždy užívají se zřetelem k osobě, která jich užívá. (Hobbes, 2009: 40)“ Určení dobra, zla a popřípadě lhostejnosti není jednoznačné a nikdy být ani jednoznačné nemůže, protože záleží na žádosti a averzi každého člověka, dle jeho zkušeností, kalkulace atp. Na tyto základní pojmy jsou navázány další, které mají podobný charakter, jako například láska, touha, naděje, zoufalství a také strach. Podobný charakter zmíněných fenoménů se promítá i do procesu specifické kalkulace s těmito fenomény, které Hobbes označuje jako rozvažování (Hobbes, 2009: 41, 45). Rozvažováním „[...] ukončujeme naši svobodu něco vykonat, nebo nevykonat podle naší žádosti nebo averze. (Hobbes, 2009: 45)“ Svoboda závisí na vůli a vůle odpovídá procesu rozvažování. Jednoduše můžeme říct, že Hobbes počítá s lidskou svobodou jako něčím základním, co má každý člověk, protože všichni dokážou kalkulovat, mají vztah k různým věcem a něco cítí, což závisí na jejich rozumu a nabytých zkušenostech. Díky rozvažování mohou lidé konat nebo nekonat prostřednictvím své vůle, a to dobrovolně, protože je to jejich vůle (Hobbes, 2009: 45–46).

Hobbesovo pojednání o bytnosti člověka a jeho vrozených kvalitách či schopnostech je jistě zajímavé, pro sociální vědce ale spíše vedlejší (byť bychom o tom mohli vést spory). Novou dynamiku takové pojednání ale získalo v souvislosti s vůlí a svobodou. Geneze všech příčin, proč je člověk svobodný, je z interpretace patrná, zbývá ale otázka jejího zachování ze strany jedinice samotného. Člověk má potřebu chránit svou svobodu, aby mohl chránit svůj život skrze rozvažování o tom, co je pro jeho život dobré a co nikoliv, a protože má člověk strach o svůj život a svobodu (opět kvůli rozvažování), hledá pomoc u jiných lidí (prostý souhrn lidí můžeme prozatím nazvat společností). Pokud má jednotlivec možnost chránit svou budoucnost spočívající ve svobodě a životě, má zároveň moc. Množství moci, resp. její rozsah, závisí na schopnostech konkrétního člověka. Lidé jsou si rovni v principiálních schopnostech, které mají, jako je například síla, dovednost atp., ale míra a určení takových schopností jsou u každého člověka jiné (někdo je silnější, někdo je zručnější apod., svou roli hraje podle Hobbese i štěstěna). Množství moci je závislé na rozsahu schopností a na kontextu toho, které schopnosti jsou ceněny ve společnosti více a které méně. V každém případě je touha po moci nejdůležitějším sklonem člověka, který používá pro zachování sebe sama (Hobbes, 2009: 62, 70, 72, 77). Společnost je skutečně klíčovým pojmem ve vztahu k moci a ke svobodě a největší „[...] z lidských mocí je ta, která se skládá z moci co nejvíce lidí, sjednocených na základě souhlasu do jedné osoby – přirozené, nebo politické. (Hobbes, 2009: 62)“ Z citátu vyplývají dvě témata, která budeme dále řešit: přirozený stav a politické společenství, neboli stát.

Přirozený stav a vznik státu prostřednictvím smlouvy

Přirozený stav je stavem bez státu, který hypoteticky existoval před vznikem státu a může znovu nastat, pokud by se současné společnosti a státy rozpadly. V přirozeném stavu funguje přirozené právo, které je tvořeno akty přirozené svobody a přirozené moci člověka, které byly tématem předchozí kapitoly. V přirozeném stavu má člověk svobodu dělat vše, co uzná za vhodné skrze rozvažování, a to pro účely vlastního zachování. Rozsah svobody je v přirozeném stavu takový, kolik má člověk vnějších překážek pro realizaci všeho, co uzná za vhodné. Čím více překážek, tím méně svobody a naopak. Z rozsahu svobody vyplývá i moc člověka, která je také omezená vnějšími překážkami, nicméně moc, která mu tzv. zbyla, může jedinec použít zcela libovolně. Klíčem k určení svobody a moci jednotlivce v přirozeném stavu je určení vnějších překážek. Nejdůležitější překážka vyplývá z *prvního* zákona přírody, který člověku zakazuje sebepoškození, zbavování se prostředků nutných pro zachování (např. je proti přírodě vyhodit jídlo, pokud máte hlad a bez jídla zemřete) a opomíjení kalkulace skrze rozvažování o tom, co by měl nebo neměl dělat, aby se zachoval. Taková překážka nás vede k základnímu zákonu přírody a významu přirozeného práva. Základním zákonem přírody je *vyhledávej a zachovávej mír*, přirozené právo má následně obecný význam *bránit se všemi prostředky, jimiž se bránit můžeme* (Hobbes, 2009: 91–92).

Na základní zákon a první zákon přírody (které nejsou identické a neměli bychom je směšovat) navazuje druhý zákon přírody: „Člověk má být ochoten, jsou-li ochotni i jiní, vzdát se svého práva na vše do té míry, jakou pokládá za nezbytnou pro mír a sebeobranu, a spokojit se s tak velkou svobodou ve vztahu k jiným lidem, jakou by sám přiznal jiným ve vztahu k sobě. (Hobbes, 2009: 92)“ Předpokladem míru v přirozeném stavu je ochota vzdát se části svých práv ve prospěch míru, to znamená vzdát se vlastní části moci a svobody. Pokud jiní lidé nejsou ochotní k takovému kroku, člověk nesmí dodržovat mír jednostranně, protože by se protivil prvnímu zákonu přírody (vystavil by se ohrožení, pokud by se vzdal části moci a svobody a ostatní by tak neučinili). Ochota závisí na důvěře, a protože si lidé v přirozeném stavu nedůvěřují, je nutné rozvažováním počítat s neochotou jiných k udržení míru – kvůli tomu se člověk jaks preventivně snaží buď silou, nebo lstí mocensky ovládnout jiné, aby minimalizoval možná rizika ohrožení své vlastní osoby. Síla jednotlivých lidí je relativně podobná, a pokud by měl někdo fyzicky navrch, může druhý svou slabost kompenzovat právě lstí.¹²⁹ Modus chování mají všichni lidé stejný¹³⁰

¹²⁹ „Z [...] rovnosti schopností vzniká rovnost naděje v dosažení našich cílů. A proto kdykoli dva lidé touží po téže věci, z níž se však oba zároveň nemohou těšit, stávají se nepřáteli [...] (Hobbes, 2009: 87)“

¹³⁰ „[...] lidé neustále soupeří o úctu a důstojnost. [...] Právě z tohoto důvodu tedy vzniká mezi lidmi závist, nenávisť a posléze válka [...] (Hobbes, 2009: 119)“

a snaží se zmíněnými způsoby uplatnit svou moc bez toho, aby nad nimi existovala nějaká autorita, nějaká vyšší moc, která by tyto snahy regulovala (Hobbes, 2009: 87–88). „Z toho je zřejmé, že v době, kdy žijí bez společné moci, která by je všechny udržovala v bázni, se lidé nacházejí ve stavu, jemuž se říká válka, a je to válka každého proti každému. VÁLKA totiž nespočívá jen v bitvě či bojové akci, nýbrž v období, v němž je vůle soupeřit bojem dostatečně známa. (Hobbes, 2009: 89)“ Opakem válečného období, ve kterém se nemusí přímo bojovat, ale hrozba boje existuje, je mír. Problémem válečného období v přirozeném stavu je nejen stálé ohrožení, ale i hospodářská stagnace a nejistoty, protože lidé nemají snahu kumulovat a vytvářet prostředky ve chvíli, kdy není jisté, zda o ně nepřijdou nebo je někdo nezabije. Kvůli tomu v přirozeném stavu nemůžeme hovořit o soukromém vlastnictví, protože nelze určit, co je tzv. mé a co je tvé. Život člověka je ve válečném stavu podle Hobbese krátký, ubohý, neperspektivní a fakticky zvířecí a mimo strachu se k němu pojí i touha po slávě, která je člověku vlastní (Hobbes, 2009: 88–90).

Základní zákon a dva zákony přírody nemohou být realizovány ve válečném stavu, který panuje v určeném stavu přirozeném jako stavu předstátním (a také stavu, který by nastal ve chvíli, kdyby se stát rozpadl; například po občanské válce). Aby byly zákony přírody dodržovány, je třeba tak rozsáhlé moci, která by převyšovala všechny moci individuální. Moc se musí opírat o zákony, které ale musí vydat tím způsobem, aby byly známy všem: „[. . .] dokud nebyl žádný zákon vydán, nelze jej znát, a žádný zákon nemůže být vydán, neshodnou-li se lidé na osobě, která jej má vydat. (Hobbes, 2009: 92)“ Boj všech proti všem, který panuje v přirozeném stavu, je procesem a situací při absenci institucionalizované zákonnosti – pokud neexistuje takový druh zákonnosti, neexistuje mj. proto, že neexistují v pozitivním právu vyjádřené zákony. V takovém stavu navíc nemůže být jasné určení spravedlnosti nebo nespravedlnosti, protože není případná shoda na tom, co je spravedlivé a nespravedlivé. Shoda by mohla být vyjádřena zákonem, ale takový umělý zákon není možné vydat bez autority s oprávněním k vydávání zákonů. Kruhem se stále vracíme do stejného místa, ve kterém je nutné určit suveréna, jinak se kruh bude neustále opisovat – to nám zároveň říká, že suverén je klíčem pro další posun v Hobbesově teorii, nyní směřující k založení státu (Hobbes, 2009: 90).

Vznik státu je spjat s převodem práv jednotlivců na suveréna prostřednictvím smluvního aktu (smlouva je vzájemný převod práv), tzv. společenské smlouvy. Smluvní akt je ze své podstaty dobrovolný, vychází z možnosti každého jednotlivce uplatnit svou svobodu (a zároveň z moci jednotlivce) a jeho záměrem je dobro jednotlivce pro jeho samotného (svůj souhlas může vyjádřit i mlčením). Dobro je i cílem smlouvy, a proto se nikdo nemůže smlouvou vzdát svého dobra, což je primárně možnost

sebeobranu v případě fyzického napadení. Naplnění smlouvy nemusí být okamžité (například v případě ochrany jedné smluvní strany druhou) a principy plnění nemusí být taxativní, ale spíše odvozované. Principy obsažené ve společenské smlouvě definují společenskou spravedlnost nebo nespravedlnost. Pokud je plněna smlouva, je takový akt spravedlivý; pokud by někdo porušoval smluvní ustanovení, jedná nespravedlivě. Smlouva je aktivní po ustavení suveréna, suverén dohlíží na plnění smlouvy, a proto také spravedlnost a nespravedlnost vzniká až po jeho ustanovení. V tom okamžiku vzniká i soukromé vlastnictví. Plnění úmluvy (a úmluv obecně) je podle Hobbesa dokonce třetím zákonem přírody, který rozlišuje. Zákonů Hobbes jmenuje více¹³¹, ale tři první a jeden základní jsou nejdůležitější pro pochopení představy o smluvním aktu, který je počátkem vzniku suveréna a tedy i státu. Smluvní akt je aktem všech ve prospěch všech, když sledují vlastní zájem, kterým je bezpečí (Hobbes, 2009: 93-94, 96, 100–101, 119, 123). Závěrem této kapitoly je dobré podtrhnout, že přírodní zákony se od společenských liší, nicméně přirozené zákony spoluvytvářejí obsah pozitivních zákonů (jako zákonů daných společnostmi) a bez institucionalizace a vzniku suveréna by nebylo možné principy přírodních zákonů vymáhat¹³², a tím i pocítit jejich rozsah a působení.

Suverén a jeho působení

Charakter smluvního aktu jsme si již objasnili, nyní se zaměříme na podobu státu se specifickým důrazem na roli suveréna, který stojí v čele státu. Cílem a zároveň záměrem založení státu je sebezáchova pro ty, co smlouvou stát vytvářejí a stanovují novou umělou autoritu, která na jejich sebezachování dohlíží. Hlavním nástrojem, který nová autorita může jasně, zřetelně a viditelně použít, je strach, konkrétně strach před trestem. Obrazně můžeme říci, že si lidé dobrovolně vytvořili bič na sebe a bojí se jeho síly, kterou mu sami dali. Účelem je jejich vlastní bezpečí, které je vyjádřené stavem míru

¹³¹ Např. zákon o pomstě a jejím vyrovnání; o urážkách; o ochotě se přizpůsobit; a rovnosti všech před zákonem (tj. o rovném přístupu, tedy tzv. ekvité); nebo o společném vlastnictví nedělitelných věcí, který není příliš konkrétní; atp. (Hobbes, 2009: 105–110). Obecnější fenomén vlastnictví je nicméně rozpracován na jiných místech a řídí se těmito principy: soukromé vlastnictví je nutné, ale pouze ve vztahu jednotlivce k jednotlivci, protože suverén není práva na majetek zbaven; moc suveréna nemá být založena pouze na pozemkovém vlastnictví a pozemková rovnost je nesmyslná, protože se má brát ohled na zájmy celku podle vůle suveréna, který rozhodne o podílu každého člena společnosti; lidská práce je obchodovatelnou komoditou a o veškerém obchodu rozhoduje suverén; peníze jsou kryté zlatým standardem (jsou tzv. kreví státu) apod. (Hobbes, 2009: 172–175).

¹³² Princip vymáhání je důležitý, ale nemění podstatu přírodních zákonů ani zákona umělého; viz např.: „Obecně platí, že vše, co ve státech lidé činí ze strachu před zákonem, mohli svobodně nečinit.“ (Hobbes, 2009: 147)“

nahrazujícím válečný stav plný nejistoty. Stát jako celek Hobbes přirovnává k osobě, která je suverénem a je suverénem proto, že její moc je suverénní. Suverén je umělým člověkem a jako takový řídí celý stát prostřednictvím své hlavy, tělesných údů, nervové soustavy apod. (Hobbes, 2009: 117, 121). Organická metafora, že suverén je člověkem (byť umělým), slouží Hobbesovi pro spojení přenosu svobody, tj. pokud má jednotlivec v přirozeném stavu svobodu a svobodu může mít jen člověk lišící se od zvířete, pak může svobodu předat pouze aktérovi, který může být držitelem svobody (opět člověk, byť umělý). „Toto je zrození onoho velkého LEVIATHANA nebo uctivěji řečeno, onoho *smrtného Boha*, jemuž pod *nesmrtelným Bohem* vděčíme za mír a obranu. Neboť díky této pravomoci, dané mu každým jednotlivcem ve státě, má k dispozici tolik na něj přenesené moci a síly, že díky děsu z ní je uschopněn formovat vůli jich všech k míru doma a k vzájemné pomoci proti nepřítelům zvnějšku. (Hobbes, 2009: 120)“ Z citace je patrné, že suverénem je jen a pouze vytvořený a ze svobody všech zrozený Leviathan, kterého Hobbes záměrně označuje za smrtného Boha, čímž se distancuje od vlivu církve, ale ne od křesťanské morálky.¹³³ Suverén drží veškerou moc ve státě, včetně té církevní, což ale neodporuje respektu suveréna k přirozeným zákonům vytvořených všemocným Bohem¹³⁴ (viz také Hobbes, 2009: 122, 253).

Suverén ve státě řídí vše, a proto je vládcem. Všichni ostatní jsou poddaní a moc suveréna se nemůže tříštit mezi další osoby, protože by v tom případě již suverén nebyl suverénem. Hlavou suveréna, která řídí celé jeho umělé tělo, je reálný člověk či sbor lidí. Hlava vyjadřuje moc suveréna, která následně působí v celém těle. Symbol umělé hlavy je v praxi naplněn reálným člověkem nebo sborem vládnoucích (kteří musí vystupovat jednotně). Dosazení vládnoucího či vládnoucích se může dít dvěma způsoby: prvním způsobem je smluvní akt, který Hobbes preferuje a byl již výše představen. Druhým způsobem je tzv. vznik státu nabytím, kdy někdo pod pohrůzkou násilí přiměje ostatní, aby oni a další generace poslouchali jeho vůli jakožto vládnoucího. Je zřejmé, že první způsob je dobrovolný, což vyplývá ze smluvního aktu, a druhý způsob je nedobrovolný.¹³⁵ Dále se budeme věnovat pouze způsobu dobrovolnému, protože ten představuje jádro Hobbesovy teorie fungování státu. Počet vládnoucích je různý, i když suverén je vždy jen jeden. Pro zachycení rozdílnosti vládnoucích Hobbes rozlišuje politické systémy na monarchii, aristokracii a lidové státy. Kritérium je početní a typologie nemá klíčový

¹³³ K otázce náboženství viz také (Hobbes, 2009: 76–83); k interpretaci této části je dobré zmínit například článek „*Of Religion*“ in *Hobbes's Leviathan* (2010) od Devina Stauffera.

¹³⁴ „Božími zákony jsou tytéž zákony přírody, o nichž jsem již hovořil [...], totiž ekvita, spravedlnost, milosrdenství, lidskost a ostatní ctnosti. (Hobbes, 2009: 248)“

¹³⁵ V obou případech má suverén stejný rozsah moci (Hobbes, 2009: 139).

význam pro suveréna.¹³⁶ Důležitější jsou projevy moci suveréna, tedy jeho pravomoci (Hobbes, 2009: 120–121, 145).

Suverén v sobě zaštiťuje všechny tři moci, tj. moc zákonodárnou, výkonnou a soudní. Pokud by tomu tak nebylo, nebyl by suverén suverénem, protože by se jeho moc musela dělit a vykonávalo by ji i jiné těleso. Rozsah moci je absolutní (s výjimkou neporušitelnosti přírodních zákonů), protože suverén pečuje i o jednotu názorů, nejen o veřejný pořádek a jednotu politických zákonů.¹³⁷ K jeho výlučným pravomocím patří například rozdělování majetku, určování spravedlnosti a její výkon (trestáním nebo oceňováním poddaných), určování toho, co je dobré a co špatné, vedení války a uzavírání míru, výběr daní, ustavení vlastního nástupce a především výběr celého byrokratického aparátu. Ze současného pohledu je patrné, že Hobbes příliš nerozlišuje mezi soukromou a veřejnou sférou tak, jak je to obvyklé v současných demokratických systémech. Na druhou stranu je podle Hobbese absolutní postavení suveréna nutné, protože zabraňuje občanské válce (dobově silně podmíněná obava). Občanská válka může vypuknout při jakémkoliv rozkolísání poddaných (např. v tom, že se neshodnou, nebo budou chápat nějaký akt suveréna za nespravedlivý) a může vést k pádu suveréna a tím i státu. Suverén je se státem integrálně spjat a nelze ho odvolat, protože byl ustaven společenskou smlouvou. Pokud by odvolán byl, byla by porušena společenská smlouva a stát by se rozpadl z nespravedlivých pohnutek – zde se projevuje výklad Hobbesovy spravedlnosti, protože spravedlivé je to, co odpovídá smlouvě, resp. principům v ní obsažených. Jakýmsi vrcholem absolutnosti suveréna je, že nikdy nemůže být nespravedlivý a nepodléhá politickému zákonu, protože jeho

¹³⁶ I přes to je z některých pasáží patrné, že Hobbes preferuje monarchii, když uvádí její výhody oproti jiným zřízením. Mezi výhody monarchie patří, že monarcha může méně podléhat osobním preferencím, protože čím méně byrokratů na vrcholu celého aparátu suveréna, tím nižší pravděpodobnost zneužití moci. Druhou výhodou je jeho vyšší akceschopnost v rozhodování, na niž je navázáno i to, že se panovník nemůže „hádat sám se sebou“. Třetí výhodou je snížená možnost nepotismu, protože panovník je zkrátka jen jeden a má jen jednu rodinu, na rozdíl od množství spoluvládců v jiných formách (Hobbes, 2009: 131-132).

¹³⁷ „[...] POLITICKÝM ZÁKONEM jsou pro všechny poddané ona pravidla, která jim stát uložil ústně, písemně nebo jiným dostatečným projevem své vůle, aby pomocí nich rozlišovali právo a bezpráví, to znamená, aby rozlišovali, co těmto pravidlům odporuje, a co nikoli. (Hobbes, 2009: 184)“ Hobbes na jiném místě (2009: 194) upozorňuje, že by poddaní Leviathana měli vždy ctít smysl zákona, který je jen jeden, na rozdíl od možných interpretací jeho psané formy (tzv. litera zákona). Tímto upozorněním Hobbes varuje před chaosem různých výkladů litery zákona. Smysl zákona také určuje meze svobody jednotlivců, tj. v Hobbesově pojetí prostor nezasahování. Na druhou stranu to ale neznamená, že by lidé v oblastech, které suverén reguluje, nebyli svobodní. Svobodní jsou především díky tomu, že to oni vytvořili svobodně a dobrovolně suveréna, a tak je jeho zákonodárný akt zároveň jejich aktem. Navíc suverén nesmí překračovat základní přírodní zákony (Hobbes, 2009: 148, 151, 153).

jednání podléhá smlouvě (je užita logika, že pokud porušuje smlouvu, není suverénem) a ve smlouvě je, že on je zákonodárcem a tedy i tím, kdo určuje, co je a není spravedlivé. Z uvedených principů neexistuje žádná výjimka, Hobbes jen vyčleňuje několik úkonů, které suverén může svěřit někomu jinému bez toho, aby jeho suverenita byla ohrožena. Mezi úkony patří právo razit mince, právo disponovat majetkem a osobami nezletilých dědiců a předkupní právo na trhu (Hobbes, 2009: 124–128, 138, 155, 184).¹³⁸

Stát je organismem, v jehož čele (jako hlava) stojí suverén. Nyní si více přiblížíme jeho ruce, tj. byrokratický aparát, který si suverén sám vybírá. Byrokraté jmenovaní panovníkem nebo shromážděním (podle druhu ustavené hlavy vykonávající suverénovu moc) mají dvojí funkci. Zaprvé vystupují jako pověřenci výkonu moci v nějakém konkrétním případě (mají konkrétní úkol) a jejich role je rolí veřejných služebníků. Zadruhé vystupují ve své přirozené roli jednajících aktérů se svými vlastními zájmy. Druhá zmíněná role neslouží veřejným zájmům a Hobbes nás tím upozorňuje, že byrokrat musí být vždy neutrální, tj. nepromítat svou přirozenou roli do výkonu role veřejného služebníka. Veřejných služebníků je mnoho druhů. Pokud je například výkon jejich pravomocí (daných suverénem) určen v místním rozsahu, pak můžeme rozlišovat mezi guvernérem, místodržícím, prefektem, místokrálem apod. Jiným příkladem je udělení jurisdikce při rozhodování soudních sporů a veřejnými služebníky jsou v takovém případě soudci. Důležitou částí byrokratického sboru jsou také učitelé, kteří poučují lid o nejlepším státním zřízení, které panuje v jejich státě. Tato funkce je nutná, protože by se mohlo stát, že by lidé bez patřičného poučení a výchovy mohli považovat zřízení sousedních států za lepší, což by ale mohlo vést k nestabilitě vlastního státu. Obecně vzato je výchova nutná pro všechny oblasti regulované zákonem, protože výchova má sloužit k respektování zákonnosti, kterou tvoří suverén.¹³⁹ Je nutné podtrhnout, že společným jmenovatelem všech úředníků je, že se na ně nikdy nepřenáší suverénova moc, ale jsou výkonem její moci pouze pověřeni v nějaké konkrétní oblasti (Hobbes, 2009: 167, 169, 234, 236).

¹³⁸ Hobbes (2009: 127) nicméně nejasně uvádí i možnost přenesení jiných zákonných opatření, která ale nesmí ohrozit bezpečí jeho poddaných. Tímto vyjádřením vzniká velký prostor pro interpretaci, ale v každém případě to relativizuje absolutnost suveréna. Problém je spjat s přenosem a delegací moci a vrátíme se k němu v otázce byrokracie státu.

¹³⁹ Pro doplnění viz: „Veřejnými služebníky jsou také všichni ti, které suverén autorizoval, aby se starali o výkon soudních rozhodnutí, vyhlašovali suverénovy rozkazy, potlačovali nepokoje, zatýkali a věznili zločince a prováděli další úkony směřující k zachování míru. Každý úkon, který provádějí na základě této autorizace, je totiž úkonem státu. Jejich služba odpovídá službě rukou přirozeného těla. (Hobbes, 2009: 170)“

Hobbesova politická teorie má tři hlavní části, které jsou na sobě argumentačně závislé. První částí je ontologie člověka s jeho sklony, schopnostmi a svobodou. Druhou částí je popis vztahů jednotlivců v přirozeném stavu, tj. v prostředí s přírodními zákony, kde ale neexistuje všeobecná autorita pro jejich vymáhání. Kvůli tomu je přirozený stav brutální a člověk potenciálně bojuje proti ostatním lidem – jedná se o stav permanentní, byť latentní, války. Třetí částí je společenský stav, kdy existuje stát jako suverén s nedělitelnou mocí. Moc suveréna je absolutní v politické sféře, sám suverén své moci nepodléhá, ale zároveň se musí řídit přírodními zákony. Důležitost všech tří spojených složek je dána tím, že Hobbes upozorňuje na rozsah vnitřní suverenity suveréna a popisuje její prvky a principy; vysvětluje podstatu neutrality byrokratického aparátu, na které jsou vystavěny moderní státy; rozvíjí smluvní metaforu vzniku státu originálním způsobem; a vytváří některé základní kontury konzervativního vymezení se proti změnám v systému díky nedělitelnosti moci a apelu na první funkci státu, tj. přežít. Přes vše řečené bývá Hobbes považován i za liberála, nejen za konzervativce ve smyslu stoupence absolutistické vlády, a to například díky společenské smlouvě, kde jednotlivci vyjadřují svou vůli, a díky chápání státu jako jejich vlastního nástroje, tj. nástroje pro kultivaci jejich vlastních zájmů.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Pro více informací doporučuji například kapitulu *Fear, Absolutism, and the Right of the Individual* z knihy *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England* (2004) od Vickie Sullivanové.

Locke a počátky liberalismu

John Locke [lok], který se narodil v roce 1632 a zemřel v roce 1704, byl významným politickým teoretikem v neklidné době soupeřících křesťanských denominací a jedním z ideových otců liberalismu (Britannica, 2016i). Jeho význam spočívá v systematizaci přirozených práv člověka, popisu tzv. přirozeného stavu a objasnění, proč se lidé dohodli na vzniku státu a jaké funkce by měl stát vykonávat¹⁴¹ Lockovy liberální ideje se projevují v několika rovinách – od roviny popisu přirozenosti člověka, přes společenské vztahy s hlavní ideou tolerance k pluralismu, až po rovinu fungujícího dobrého státu.

Lockovo dílo je jako celek prodchnuto hodnocením a snahou o nabídku alternativního výkladu některých zažitých představ tehdejší společnosti a díky tomu má i teoretickou hodnotu, i když se jeho teorie odvíjí od danosti přirozených zákonů a abstraktního principu společenské smlouvy, který je nicméně typický také pro Hobbese, Rousseaua nebo současnějšího teoretika Rawlse. V této kapitole se zaměříme na interpretaci dvou Lockových děl, konkrétně na stěžejní *Dvě pojednání o vládě* (1965) a dobově významný *Dopis o toleranci* (2000).

Dvě pojednání o vládě

Dílo *Dvě pojednání o vládě* dělí Locke (jak už vyplývá z názvu) na dvě stěžejní části. V první části, která nese podtitul „*Nesprávné zásady a základy sira Roberta Filmera a jeho následovníků se odkrývají a vyvracejí*“,¹⁴² si Locke kritikou představy odvozování vládní autority od Boha ve smyslu právního nároku (to je třeba zdůraznit)

¹⁴¹ Lockův význam je značný i pro teorii vědy, zejm. díky Lockovu empiricismu a jeho pojetí lidského chápání a poznání. Toto téma je u Locka zpracováno mj. v díle *Esej o lidském chápání* (2012), k jehož možným interpretacím také doporučuji knihu *Locke on Human Understanding* od E. J. Loweho (1999).

¹⁴² Robert Filmer byl anglický politický teoretik, který se snažil teoreticky odůvodnit nárok panovníka na absolutní vládu. K jeho nejznámějším spisům patří dílo *Patriarcha* (Britannica, 2016q).

připravuje půdu pro svou teorii vládní autority včetně právního nároku, který vyplývá ze společenské smlouvy a původního vzniku státu v rámci dohody přirozeně svobodných jedinců. Vlastní Lockova teorie je následně obsahem druhé části s názvem „*Zkoumání o právem původu, rozsahu a účelu občanské vlády*“.¹⁴³

Kritika absolutismu

Robert Filmer odvozuje svou teorii absolutní vlády, kterou Locke rozporuje, od jím interpretovaného významu některých biblických pasáží. Locke kritizuje především nedůslednost Filmera v jeho výkladu a užívání biblických metafor k odůvodňování světské vlády: „[...] nemůže [se] státi větší zlo knížeti a národu, než je šíření nesprávných názorů o vládě, tak aby nikdy nemohl být žádný důvod stěžovat si do duchovního bubnu. (Locke, 1965: 36)“ Locke se snaží upozornit na jiný charakter světského práva a jeho odůvodňování (ve smyslu budování jeho autority), než můžeme přisuzovat oblasti víry (což se projevuje i v jeho *Dopise o toleranci*; viz níže). Volné směřování obou sfér může vést k nesprávnému pochopení a zmatku ohledně postavení jedince, společnosti a státu, včetně autority a jejího oprávnění. Zmíněná kritika se objevuje ve všech pasážích a kapitolách první knihy, a to vždy v kontrastu s konkrétními představami Roberta Filmera. Nyní se podíváme na první téma, a tím je otroctví.

John Locke odmítá otroctví jako přirozený stav člověka, do kterého by se měl „rodit“. Každý člověk se podle něj naopak rodí jako svobodný. Důvodem snahy dokázat opak (tj. přirozenost otroctví) je dát argument vládcům pro jejich absolutní vládu nad poddanými, a to ještě s božským posvěcením, protože Bůh je tvůrcem takové lidské přirozenosti. Argumentem pro přirozené otroctví je, že se děti rodí poddání svým rodičům mj. proto, že jsou na rodičích závislí do doby své dospělosti. Konkrétně Filmer je dle Locka přesvědčen, že když jsou lidé od přirozenosti poddání rodičům, pak jsou konkrétně poddání otcovské moci, která je analogická moci královské. Poddanství, a kvůli tomu i otroctví, jsou reprodukovány skrze biologické vazby od prvního člověka (zde otce) – Adama¹⁴⁴ – až do dnešních dnů. Pokud je tedy otcovská moc

¹⁴³ Dílo *Dvě pojednání o vládě* mělo dle Locka samotného sloužit k obraně a teoretickému „zvržení“ panování Viléma III. Oranžského (viz Locke, 1965: 35).

¹⁴⁴ Stvoření Adama je navíc dle Filmera neslučitelné s přirozenými právy člověka, protože práva nemá ze své podstaty, ale byla mu dána od Boha a prostřednictvím Adama jako prvního vládce se dále předávají. Takovou představu Locke opět zpochybňuje, kdy podle něj není důvod myslet si, že Bůh Adamovi zmíněnou moc propůjčil, a to navíc v době, kdy byl na světě Adam sám a neměl komu vládnout (podrobněji viz Locke, 1965: 45–46). Poslední zmíněné Locke ironicky shrnuje: „Velmi pěkný to způsob být vládcem bez vlády, otcem bez dětí a králem bez poddaných. (Locke, 1965: 47)“

analogická moci královské, Adam byl prvním králem s právem vládnout nad svými dětmi a nad svými poddanými. Otec vládne nad rodinou podle své vůle a stejně tak vládne vladař, tedy jen podle svého posouzení a uplatnění vlastní vůle, čímž vytváří z poddaných otroky. Pojem otroctví je pro Locka důležitým výchozím bodem, protože na něm představuje základní Filmerovy teze a jejich souvislosti neustále opírané o volně interpretované pasáže Písma, které později Locke podrobně kriticky rozebírá (Locke, 1965: 37–41, 43).¹⁴⁵

Dalším pro Locka podstatným tématem je problém dědičného převodu moci, který se váže na širší otázku vlastnictví. Logika celé kritizované představy je následující: pokud je Adam absolutním vládcem z Boží vůle (skrze princip darování), nikoliv z přirozenosti, svou vládu uplatňuje nad svými dětmi a jeho děti nemohou mít vládu nad jinými lidmi (včetně vlastních dětí), pokud jim vládce svou vládu nepropůjčí, nebo ji po něm nezdědí. Z takové představy vyplývá podle Locka hned několik problémů. Předně není jasné, proč by měl Adam se svou vládou nakládat jako se svým soukromým vlastnictvím, protože by tak nebylo vázáno na žádný konkrétní účel, což je problém sám o sobě (viz také níže). Zadruhé, Písmo nedává člověku právo na absolutní vládu nad lidmi. Člověk má právo vlády jen nad zvířaty, a to je také možné ještě zpochybňovat. Zatřetí, proč by měl Adam vládnout absolutně ze své otcovské autority a Eva (jako druhý rodič) by neměla mít žádná práva a žádnou moc? Snaha o odpověď na tuto otázku je nemožná, protože žádný takový důvod není.¹⁴⁶ Podle Locka naopak mají vládnout oba, ale nad tvory nižšími než jsou lidé. Pro takový závěr, na rozdíl od závěrů Filmerových, oporu v Písmu Locke nachází (Locke, 1965: 49–50, 52, 54). „Není to nic jiného, než že se člověku, celému rodu lidskému jako nejvyššímu obyvateli, který je obrazem svého stvořitele, dává panství nad ostatními tvory. (Locke, 1965: 60)“ Podle Locka je vlastnictví jako princip společný všem a všichni mohou využívat přírody a dalších nižších tvorů podle své libosti. Žádná předem určená autorita od Boha není, a to ani ve vztahu rodičů k dětem (výše zmíněný otcovský princip), protože i když rodič

¹⁴⁵ Výmluvně celou Filmerovu představu Locke shrnuje následovně: „Tato otcovská autorita, čili právo otcovství [...], je božské, nezměřitelné právo svrchovanosti, jímž otec nebo kníže má absolutní, libovolnou, neomezenou a neomezitelnou moc nad životy, svobodami a statky svých dětí nebo poddaných, takže může jim odníti nebo zcizit jejich statky, prodat je, vyklestit je nebo užít jejich osob, jak se mu líbí, neboť všichni jsou jeho otroky a on pánem a vlastníkem všeho a jeho neohraničená vůle jejich zákonem. (Locke, 1965: 42)“

¹⁴⁶ Důvod by mohl být v poddanství ženy vůči muži, které ale Locke vyvrací několika argumenty: zaprvé odmítnutím výhradní viny Evy na dědičném hříchu a vyhnání dvojice z ráje; zadruhé zpochybněním poddanství tím, že určuje biologickou roli ženy, která je bolestnější, nikoliv „nižší“ než mužova; zatřetí komplexním odmítnutím možnosti odůvodnění nadvlády, protože zdroj takové nadvlády není určitelný a nemá žádnou oporu v Písmu (Locke, 1965: 62–64).

dává dítěti život, nemá na takový život jako na celek právo (to má pouze Bůh). Absence právního nároku samozřejmě neznamená, že dítě k otci nemá žádný vztah (a naopak). Takový vztah je ale prodchnut osobní¹⁴⁷ morálkou (Locke, 1965: 61, 68, 76).

Aby Locke nevynechal žádné výkladové mezery ohledně dědičného principu, na okamžik připouští existenci Bohem darované otcovsko-královské moci a jejího oprávnění, když se zabývá tím, co se s mocí stane po smrti jejího nositele. Díky této úvaze může pracovat s konceptem dědění moci, který je jen obecnějším vyjádřením jím kritizované praxe dědičných absolutních monarchií. První otázkou ohledně dědění moci je, kdo by měl být oním právoplatným dědicem. Pokud budou potomci dva (či jich bude více) je problém nejen ve spravedlivém rozdělení moci, ale především ve svrchovanosti, kterou by měl otec synovi či synům předat. Vztáhneme-li to k našemu příkladu s Adamem, pak ten byl svrchovaným vládcem a rysem jeho svrchovanosti bylo, že může vše řídit podle své vůle a samostatně (byť neměl zprvu co řídit, když byl sám). Adam měl však dva syny, Kaina a Abela, a bez ohledu na biblický příběh je nutné konstatovat, že pokud by si moc rozdělili v nějakém poměru, nebylo by jasné, kdo je svrchovaný a kdo suverénní (u Locka oba pojmy znamenají fakticky totéž), protože by byla moc rozdělena a museli by ji nějakým způsobem sdílet. Nicméně dejme tomu, že by měl Adam jen jednoho syna, nebo by ustanovil takové pravidlo, že nejstarší syn bude dědit vše (tj. tzv. mužská primogenitura). Tímto by se problém sdílení moci a svrchovanosti vyřešil, nicméně vznikl by další problém, který spočívá v otcovské moci jako takové: pokud by byl každý otec králem, bylo by to tolik králů, kolik je otců. Dalším problémem je oprávnění prvorozeného vládnout svým bratrům – protože není jejich otcem, o jakou autoritu by se opíral? Odpověď na tuto otázku je nemožná, pokud má respektovat znění výše uvedených principů, stejně tak je nemožná odpověď na první otázku, kdo je tedy právoplatným dědicem Adama. Posledním problémem, který v souvislosti s uvedeným zmíníme, je nemožnost oprávnění principu přenosu moci na prvorozeného, protože není žádný spravedlivý důvod k tomu, aby moc nemohla být přenesena na dalšího ze synů. To jsou jen příklady několika kritických poznámek, které znemožňují oprávnit dědičný princip pro nástupnictví v absolutní monarchii, tedy monarchii, kde je podle Lockova chápání svrchovaná moc nedělitelná, protože ji může využívat monarcha dle vlastního uvážení. Moc není dle Locka přenosná na rozdíl od majetku, který zmíníme níže – touto poslední poznámkou jsme ale upozornili na rozdíl mezi držetím moci a konceptem vlastnictví, který Locke zdůrazňuje (Locke, 1965: 79, 83, 88, 95, 98, 109).

¹⁴⁷ „Osoba soukromého otce a právní nárok na poslušnost povinnou nejvyšší vrchnosti jsou zajisté věci neslučitelné [...] (Locke, 1965: 76)“

První část *Dvou pojednání o vládě* Locke uzavírá shrnutím všech „nemožností“, které vyplývají z Filmerovy celkové představy o fungování a především oprávnění existence královské autority v absolutní monarchii (viz Locke, 1965: 139) a které jsme doposud řešili. Druhou část můžeme rozdělit dle dvou hlavních témat, která slouží výkladu Lockovy politické teorie jako opozitu vůči Filmerově představě (viz také Locke, 1965: 188) – prvním tématem je popis přirozeného stavu a druhým je popis státu po uzavření tzv. společenské smlouvy.

Přirozený stav

Přirozený stav je pro Locka jakýmsi odrazovým můstkem pro popis jeho politické teorie: „Abychom správně porozuměli politické moci a odvodili ji z jejího původu, musíme uvážit, v jakém stavu všichni lidé jsou od přirozenosti. Je to stav dokonalé svobody řídití svá jednání a nakládati se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoliv jiného. (Locke, 1965: 140)“ Z citátu je možné odvodit dva základní rysy Lockovy teorie, a sice že politická moc je hlavním tématem jeho úvah a že hlavním předpokladem je přirozená svoboda člověka chápána jako absence zasahování do možností jednání jednotlivce, tj. tzv. negativní svoboda. Zdůrazněme, že v absenci nezasahování jsou si všichni lidé rovni a tuto rovnost by měli cítit (prostřednictvím rovné – jakési základní – náklonnosti), což Locke dodává a dokresluje to jeho představu o negativní svobodě. Svoboda jako absence nezasahování a rovnost v náklonnosti,¹⁴⁸ kterou můžeme chápat i jako jakýsi respekt ke svobodě druhého, vytváří v mezilidských vztazích prostředí „individuálního souzení“, což znamená, že každý je soudcem ve věcech, které se ho týkají a zároveň je i vykonavatelem trestu, pokud má pocit, že někdo jiný jeho práva porušil a trest jako odplatu zasluhuje (Locke, 1965: 140–141, 199–200).

Svoboda je nejdůležitějším přirozeným atributem člověka, nicméně nutnými podmínkami svobody jsou přirozená práva, bez kterých by svobodu nebylo možné realizovat. Základem přirozených práv je sebezáchova jednotlivce ve smyslu jeho přirozeného sklonu. Pokud jednotlivec sleduje svou sebezáchovu, má právo na absenci takového chování od jiných lidí, aby mohl zajišťovat svůj život, zdraví a majetek (i díky principu dědění majetku), a to vše pro sledování širší svobody, ve které jsou si všichni lidé rovni, tj. mají ji všichni univerzálně danou (srov. Locke, 1965: 91, 141). Přirozená

¹⁴⁸ Takovou rovnost nelze ztotožňovat s absolutní rovností. „Věk nebo ctnost mohou dáti lidem oprávněnou přednost. Výtečné schopnosti a zásluha mohou vynést jiné nad obvyklou úroveň.“ (Locke, 1965: 164)“

práva a přirozená svoboda se kromě své univerzality vyznačují společným prvkem, kterým je právě zmíněná absence nadvlády. Podle Locka se nadvláda projevuje pouze v případě, kdy poškozený trestá provinilce, který porušil práva poškozeného tím, že do nich zasáhl. Taková nadvláda není ale absolutní a podle přirozenosti má být trest adekvátní přestupku – poškozený má porušení práv fakticky oplatit. Prakticky to znamená, že v přirozeném stavu lze zabít vraha bez toho, aby byl vykonavatel této „spravedlnosti“ trestán za vraždu, protože vražda byla pouze oplacena, byť nikoliv přímo obětí. Smyslem absolutního trestu je mj. odradit další případné provinilce (Locke, 1965: 142, 144, 230).

Zasahování do práv druhého (mimo oplácení újmy) Locke obecněji chápe jako akt války: „[...] ten, kdo se pokouší dostat druhého člověka do své neomezené moci, přivádí tím sebe sama do válečného stavu s ním, ježto je tomu rozuměti jako projevení záměru proti jeho životu. (Locke, 1965: 147)“ Poslední citovaná věta je ale problematická, protože Locke předjímá, že poškozený bude předpokládat nejhorší možné chování, tedy že například zloděj ho může zabít. V takovém případě je v souladu s přirozeným právem, že zloděje, který poškozenému metaforicky vyhlásil válku, může poškozený beztrestně zabít, abych ochránil sám sebe před předpokládanou smrtí. Pokud by uvedená logika platila, systém „oplcení“ přečinu získává poněkud jiný obsah. V každém případě Locke rozlišuje mezi stavem válečným a stavem přirozeným, protože stav válečný vzniká za mimořádných okolností – díky tomuto předpokladu Locke popírá ztotožňování přirozeného stavu se stavem válečným. Možnost vzniku válečného stavu je značnou nevýhodou přirozeného stavu a také jedním z hlavních důvodů, proč ustavit společnost a její mechanismy včetně zákonů,¹⁴⁹ které by vznik válečného stavu utopily. Z výše uvedeného vyplývá, že přirozený stav, i když je věkem svobody a přirozených práv jednotlivce, má své nevýhody. Locke tyto nevýhody shrnuje do tří největších problémů: zaprvé v přirozeném stavu abscentuje známý a pevný zákon, který by přijímali všichni jako obecné měřítko práva a bezpráví; zadruhé abscentuje nestranný soudce, který by rozhodoval dle obecně přijatého zákona; zatřetí není v přirozeném stavu určená síla, která by trestala, a tak se může stát, že princip „oplcení“ nemůže být naplněn, pokud by postižená strana nebo její zástupci byli příliš slabí na vykonání takového trestu (Locke, 1965: 147, 149, 199).

Pokud již známe odůvodnění toho, jaká má člověk z přirozenosti práva a jak se může bránit, když je popírána jeho svoboda, budeme se soustředit specificky na vlastnictví,

¹⁴⁹ „[...] zákon ve svém pravém pojetí není tolik omezením jako spíše řízením svobodně a rozumně jednajících osoby podle jejího vlastního zájmu a nepředepisuje nic dále, než co je pro obecné dobro těch, kdož jsou pod tímto zákonem. (Locke, 1965: 165)“

protože ostatní přirozená práva, tj. život a zdraví jsou nutnou podmínkou svobody – nicméně u vlastnictví bychom o takové nutnosti mohli implicitně pochybovat. Locke rozlišuje dvojí charakter vlastnictví, a to kolektivní a soukromé. Prostředkem pro realizaci svobody je vlastnictví soukromé, které se ze společného vyděluje skrze sebevlastnění (tj. vlastnění sebe sama) a lidskou prací. Práce je vlastnictvím toho, kdo pracuje. Ten, kdo pracuje, vytváří prací nějaký majetek a ten se stává součástí jeho soukromého vlastnictví jako souborného celku. Podmínkou takového „připojení majetku“ ale je, že původního společenského majetku je dostatek. Pokud bychom si vše uvedli na schematickém příkladu, pak ten, kdo porazí strom a svou prací z něj udělá stůl, onen stůl vlastní, i když strom byl předtím společný. Podobný příklad uvádí i Locke, a to konkrétně přisvojením si jablka, které rostlo na společném stromě tím, že ho utrhne. Soukromé vlastnictví získané prostřednictvím práce má své limity, protože nikdo si nemůže přisvojit libovolný počet věcí. Člověk by především neměl hromadit věci, které nedokáže spotřebovat a které by mohly jejich „nevyužíváním“ podlehnout přirozené zkáze. Druhým limitem je, že přivlastnění nesmí být na úkor někoho druhého, ať se jedná o jednotlivce nebo společenství lidí. Třetím limitem jsou samotné schopnosti člověka, resp. limity jeho práce (vše na světě jednoduše nedokáže nahromadit). Posledním limitem je přenositelnost soukromého majetku, resp. její naturální hodnoty. Problém přenositelnosti lze vyřešit dohodou nad stanovením hodnoty peněz – taková dohoda a stanovení jsou ale již věcí společnosti vzniklé po společenské smlouvě, které se budeme věnovat v následující kapitole (Locke, 1965: 151–155, 163).

Společenská smlouva a rozdělení moci ve státě

„Ochotně připouštím, že občanská vláda je vhodným prostředkem proti nevýhodám přirozeného stavu, jež zajisté jsou nutně veliké, kde lidé mohou býti soudci ve své vlastní věci, jelikož je snadno si představit, že ten, kdo byl tak nespravedlivý, že činil bezpráví svému bratru, stěží bude tak spravedlivý, aby sebe sama za to odsoudil. (Locke, 1965: 145)“ Nevýhody přirozeného stavu, které jsme podrobně rozebrali v předchozí kapitole, je možné otupit občanskou vládou. Občanská vláda je konstituována na základě společenské smlouvy, která představuje metaforickou dohodu všech o ukončení společného života v přirozeném stavu a jeho přerodu ve stav státní, tj. mj. smluvně zajištěný život společnosti, kde je ustavena politická moc společnosti. Smyslem státního stavu je tvorba, ukotvení a vymáhání neutrálních a pro všechny platných pravidel, která budou občané takového státu respektovat a respektovat je budou právě proto, že se na principu jejich ustavení dohodli. Podle

Locka by neměl být nikdo nucen podřídít se takto ustaveným pravidlům, pokud se nepřipojí ke společenské smlouvě¹⁵⁰, a tím dobrovolně nesouhlasil¹⁵¹ s převodem části své přirozené svobody na státní těleso. Smyslem státu je ochrana společného dobra a ochrana společenské svobody, tedy vyloučení zasahování do svobody jednotlivce všech aktérů, kromě státu. Stát má jako jediný aktér právo zasahovat do svobody občana, kdy je účelem ochrana dobra celé společnosti, ale vždy a pouze skrze zákony a jejich smysl. Člověk může svobodně jednat vždy v těch intencích toho, co mu zákon nezakazuje, a to s výjimkou přirozené nutnosti vlastní sebezáchovy. Svoboda jednotlivce je ve státě omezována zákonem, ale i přirozenými právy, která jsme přiblížili v předchozí kapitole (Locke, 1965: 145, 149–150, 180, 185, 200).

Stát je konglomerátem institucí, které mají zajišťovat lidskou a občanskou svobodu, včetně všech základních práv vymáhaných rovně a neutrálně a v případě sporů i nestranně (dle smyslu a znění zákona). Aby byl takový stát funkční, je nutné určit konkrétní podobu jeho institucí tak, aby se jako stát udržel a mohl plnit funkci sledování obecně pojatého dobra pro všechny. Locke základně odděluje instituce státu dle určení politické moci, kterou mají vykonávat, tj. na moc zákonodárnou a výkonnou. Zákonodárná moc je nejvyšším vyjádřením politické moci, protože vydává základní regulativy a principy, tedy zákony, které slouží k zajištění kýženého míru jako společenského stavu. Zákonodárná moc však nemůže mít více moci než společnost jako celek, protože jednotlivci jako členové společnosti odevzdávají část své politické moci instituci zákonodárství (bylo by tedy nesmyslné, kdyby zákonodárná moc měla více

¹⁵⁰ Konceptu společenské smlouvy je vytýkáno, že je nereálný, nikdy taková smlouva nebyla a je tudíž i nedohledatelná. Locke se proti této kritice vymezuje tím, že lidé se vždy dobrovolně spojovali za účelem vytvořit společnost s potřebnými institucemi a společenská smlouva je pouze metaforou, která odkazuje k takovému mechanismu (Locke, 1965: 193).

¹⁵¹ Dobrovolný souhlas může být i nevyřčený, protože pokud se dítě narodí do společnosti, není poddaným společnosti, ale řídí se dle otce. V dospělosti se takový jedinec může rozhodnout, zda bude na společnosti participovat (bez nutnosti nějakého veřejného prohlášení o souhlasu s původní společenskou smlouvou), či nikoliv. Podoba participace může být různá a například se může jednat o držení zděděné půdy nebo o cestování po veřejných silnicích. Určení „o cestování“ se může týkat i cizinců, kteří mohou do společenství vstoupit jen výslovným souhlasem se společenskou smlouvou. Nutno říct, že tato pasáž je problematická a Locke ne zcela jasně vysvětluje rozdíly mezi tímch souhlasem občana a užíváním veřejných statků cizincem – nabízí jen vědomí příslušnosti občana a svědomí cizince podřídít se pravidlům společnosti, ve které se nachází (srov. Locke, 1965: 196–198). Specifický problém ale spočívá ve statusu otroka. Přítomnost otroků a otroctví (jako principu) je přijatelná, pokud se vedla spravedlivá válka a otroci jsou rekrutováni ze zajatých občanů jiného státu. Tímto principem se Locke neodklání od teze, že se lidé rodí svobodní, protože ve spravedlivé válce se otroky lidé mohou stát a tedy nerodí se jimi. Na druhou stranu problém, který spočívá v určení, co je to spravedlivá válka a jaké má podmínky, zůstává u Locka relativně nevyřešený (srov. Locke, 1965: 178).

moci než občané jako zdroj takové delegované moci). Tímto logickým manévrem nám Locke jasně naznačuje, že zákonodárná moc je jen institucí poplatnou celé společnosti a je tedy pouze nástrojem společnosti, což je jejím prvním faktickým omezením. Druhým omezením zákonodárné moci vůči občanům je, že nesmí libovolně využívat (to je třeba zdůraznit) jejich soukromý majetek. Třetím omezením je neutralita zákonů, tedy zákony by neměly být konkrétními opatřeními proti konkrétním občanům, ale obecnými a neutrálními pravidly. Za čtvrté, legislativci nemohou předat svou moc do jiných rukou a tuto moc tedy nějakým mechanismem převést na někoho jiného, protože by to bylo v rozporu se smyslem jejich ustavení (Locke, 1965: 201–208, 240).

Výkonná moc, podobně jako moc zákonodárná, může nabývat různých podob (více viz např. Locke, 1965: 201 a dále), nicméně měla by být vždy odvozena¹⁵² od principu jejího ustavení, protože principiální fungování přispívá k právní neutralitě politického systému a jeho transparentnosti. „Jestliže dohoda a souhlas lidí daly poprvé žezlo do něčích rukou nebo vsadily korunu na jeho hlavu, musí také řídit jeho dědění a převod. Neboť táž autorita, jež učinila prvního zákonným vládcem, musí jím také učinit druhého a tak vytvořit právo nástupnické. (Locke, 1965: 94)“ Úkolem výkonné moci je aplikovat zákony vzešlé od moci zákonodárné do politické praxe, vykládat je vždy s respektem k jejich smyslu a zároveň jejich provádění dozorovat. Z tohoto důvodu by měly být obě moci odděleny, a to i personálně (Locke, 1965: 209, 216).

Po moci zákonodárné a výkonné je poslední Lockem zmíněnou mocí moc federativní, která obsahuje „[...] moc války a míru, svazků a spolků a všech smluv se všemi osobami a společenstvími mimo stát [...]“ (Locke, 1965: 209)“ Moc federativní je od moci výkonné oddělena, na druhou stranu mají dle Locka obě moci společné provádění zákonů, byť každá v jiné oblasti – jedna dovnitř státu, druhá navenek státu. Z důvodu rozdílných oblastí aplikace zákonů je nutné tyto moci oddělit i personálně, avšak absolutní oddělení ve smyslu nulové kooperace těchto mocí také není možné, protože tím by byla politická moc tříštěna, a to by mohlo způsobit chaos ve státě (Locke, 1965: 209–210).

Dopis o toleranci

Dílo, které se v českém překladu a vydání nazývá *Dopis o toleranci*, je fakticky prvním dopisem o toleranci z celkově čtyř, které Locke napsal. První dopis, který je psán v latině a adresován Lockovu příteli Limborchovi, je, ze čtyř zmíněných, dopisem nejdůležitějším, protože dle Horáka (2000: 7) jsou další tři dopisy pouhými reakcemi

¹⁵² Principiální odvození nároku na moc je zásadně odlišné od uchvácení moci, které právu odporuje (Locke, 1965: 233).

na kritiku obsahu dopisu prvního a nepřináší příliš mnoho nového. Hlavním tématem dopisu je tolerance různých druhů náboženství vůči sobě, a to s důrazem na křesťanství (Horák, 2000: 8).

Podle Locka je vzájemná tolerance mezi křesťany, tedy jednotlivými denominacemi, ať už se jedná o denominace protestantské či katolíky, hlavním charakteristickým znakem pravé víry. Tolerance je ctností a dosahovat ctnosti je cílem náboženství, který má být (na rozdíl od vnější zdobné slupky) následován pravými křesťany. Úkolem pravého křesťana je ctnostným příkladem učit své bratry k ctnosti (Locke, 2000: 43–44).

Locke uvedenou představu o roli a cílech náboženství, včetně způsobů chování jednotlivců jako křesťanů, nechápe jako ideál, ale jako podstatu víry, která by měla být prakticky realizována. Ve světle problémů své doby se ptá: „Proč tedy v tomto nadšeném zápalu pro Boha, pro církev a spásu duší – skutečně zapalujícím hranice – pomíjejí beztrestně nebo bez napomenutí ony špatnosti a morální neřesti, které všichni lidé uznávají za naprosto protikladné křesťanskému vyznání, a zcela se oddávají a veškerou svou energii věnují zavádění obřadů nebo nápravě názorů, jež se ve většině případů týkají subtilních záležitostí přesahujících běžné lidské chápání, a napínají k tomu všechnu svou energii? (Locke, 2000: 44–45)“ Odpovídá jednoznačně: pokud by zájmy takových představitelů církve a takových lidí, kteří za křesťany prohlašují, byly stejné jako všeobecný zájem Ježíše Krista, nemohli by se tak chovat, protože by to postrádalo veškerou logiku následování ctnostného křesťanského příkladu. Zájmy musí být nutně jiné a Locke je spatřuje v zájmech politicko-mocenských, které by neměly být s náboženstvím směřovány (Locke, 2000: 46).

Locke chápe jako naprostou nutnost oddělování občanské vlády, která v sobě koncentruje politickou moc, a zájmů církve (zde jako instituce náboženské víry), které mají vyvěrat z cíle spásy člověka prostřednictvím křesťanských ctností. Prvním důvodem k oddělení je jiný zájem obou sfér. Druhým důvodem je jiný mechanismus fungování státu a církve. Státní úředník má svěšenou moc vymáhat skrze zákonná pravidla, která se týkají politické moci a světského života občanů. Takový monopol na uplatnění práva (a případného zbavení svobody) je zásadně odlišný od dobrovolnosti v církvi, kde nikdo nemá být nucen k nějakému unifikovanému chování (prvek donucení by měl zkrátka v církvi absentovat). Donucování v církvi jde proti jejímu vlastnímu smyslu, protože cesta ke spáse spočívá ve vnitřním přesvědčení jednotlivce o smyslu víry a spásy, což vynucovat nelze. Tímto rozdílem Locke odděluje nejen církev a stát, ale implicitně také neutrální struktury státu od jejich hodnotového vyjádření a víry v příslušnost ke státu (ve smyslu pocitu sounáležitosti). Tento rys je typický pro

liberální politické myšlení, protože je zdůrazňována neutrální procesuální stránka státu a zároveň je upozadována kolektivní identita proklamovaná celým státem (zde ve smyslu nacionalismu). Oddělení procesuální stránky a kolektivní identity je patrné i v nejasnosti, co je tím pravým určením jednotlivce – na takovou otázku by neměl odpovídat stát, ale měl by si na ni opovědět sám občan, stejně jako věřící při výběru své víry (Locke, 2000: 47–49).

Podobně jako je svobodný výběr kolektivní identity a příslušnosti ke státu, což není to samé jako dobrovolné respektování či nerespektování zákonů, je svobodný i výběr církve. Stejně jako se lidé nerodí občany (tj. automatickými signatáři společenské smlouvy), nerodí se jako příslušníci církve. Pokud už někdo do církve patří, může z ní vždy dobrovolně vystoupit a podle svého uvážení přejít do církve jiné, která se více přibližuje jeho svobodnému pojetí Boha. Díky svobodě a dobrovolnosti může církev trestat jen tím způsobem, že jednotlivce vyloučí ze svých řad (Locke, 2000: 50–51, 53).

Respekt k rozdílným rolím státu a náboženství by se měl projevovat i ve veřejné sféře tím způsobem, že by měla být respektována svoboda rozhodnutí každého jednotlivce v otázce víry, a to jak státem, tak i jednotlivými církvemi. Volba víry je součástí svobody a svobodu má stát chránit – v každém případě ale bez toho, aby preferoval nějaké konkrétní náboženství. Obě sféry tedy spolu koexistují a svoboda víry je do jisté míry závislá na svobodě občana, protože ani z pohledu náboženství, ani z pohledu státu nelze stanovit, co je to pravá víra. Na druhou stranu náboženské úkony nesmí překračovat zákonné normy (Locke, 2000: 54–55, 57, 64, 69–70). „Péče o duši tedy náleží jen člověku samému a má mu být ponechána. Namítnete: A co když péči o svou duši zanedbává? Odpovídám: A co když zanedbává péči o své zdraví nebo o svůj majetek, to snad jsou záležitosti, jež mnohem víc závisí na pravomoci úředníka. Má snad úředník vydat výslovný zákon proti tomu, kdo zchudne nebo onemocní? Zákony usilují, pokud je to možné, chránit majetek a zdraví poddaných před násilím jiných lidí nebo před podvodem, nikoli před nedbalostí nebo marnotratností vlastníků samých. Nikdo nemůže být proti své vůli nucen, aby byl zdravý nebo bohatý. (Locke, 2000: 60)“

Přes všechnu uvedenou toleranci je pro Locka problematický vztah nekřesťanských náboženství (příp. ateistů) a státu. Locke vztahuje širší kulturní rámce na podobu státu a náboženství, kdy tvrdí, že muslim bude velmi pravděpodobně uznávat hlavu jeho vlastní církve, která je ale zároveň hlavou „jeho“ státu. To implicitně znamená, že nebude či nemusel by uznávat vládce v křesťanské zemi, ve které se nachází. Ateisté by dokonce neměli být dle Locka tolerováni vůbec, protože kulturní vliv křesťanské etiky přispěl k dodržování slibů a vzájemných úmluv ve společnosti. Ateista se ale

takovými dohodami nemusí řídit, což by narušovalo stabilitu státu. Pokud od problému odhlédneme a pokusíme se být neadresní, Locke odmítá všechny náboženské prvky, které by mohly naleptat strukturu státu a tím i společenskou smlouvu jako celek. Toto odmítnutí není ničím novým, protože jsme jej již zmínili výše. Na druhou stranu Locke nevyzývá k pronásledování muslimů, ateistů nebo židů. Příslušníky těchto náboženství nebo ateisty nevylučuje ze společnosti, ale pouze brání těm jejich projevům, které by mohly ohrozit stát (Locke, 2000: 82–83, 87).

John Locke je významným politickým teoretikem mj. díky představení přirozeného stavu a přirozených práv, se kterými se člověk rodí. Mezi tato práva patří právo na život, zdraví a soukromý majetek. Zmíněná práva jsou nutnou podmínkou pro rozvíjení svobody jednotlivce, která je v přirozeném stavu omezena pouze prostorem svobody jiného jednotlivce. Zásahy do svobody a základních práv nejsou sice v přirozeném stavu běžné, nicméně hrozba tzv. válečného stavu je citelná. Z důvodu oslabení možnosti vzniku válečného stavu a obecné snahy o ochranu svých práv se jednotlivci rozhodnou vstoupit do jimi vytvořené společnosti, kterou ustanoví prostřednictvím společenské smlouvy. Společenská smlouva je základní dobrovolnou dohodou o převodu části svobody a osobní moci na moc politickou, která je realizována skrze instituce státu, rozdělené na moc zákonodárnou, výkonnou a federativní. Smyslem státu je ochrana dobra, které je definováno pouze společností. Stát o sobě by měl být neutrální, a to i v otázce náboženství. Díky Lockově představě o fungování státu a přirozených právech můžeme rekonstruovat základy liberálního politického myšlení, které jsou na neutralitě, svobodě a soukromém vlastnictví vystavěny.

Charles Montesquieu

a konstitucionalismus

Charles Montesquieu [*monteskije*], celým jménem Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, žil v letech 1689 až 1755 (více o jeho životě viz Eliáš, 2003) a svým dílem *O duchu zákonů* (2003) se zapsal do dějin politického myšlení (Britannica, 2016m), především díky detailně rozpracovaným argumentům pro oddělení přirozeného a pozitivního práva zasazeného do tzv. ducha národa a jeho zákonů, společenskovědním pozitivismem a typologií politických systémů. Mezi jeho další slavná díla patří *Perské listy* (1955) psané v dopisech, jejichž hlavním tématem je interpretace zvyklostí evropských národů (Montesquieu, 1955: 9–10).

O duchu zákonů je dílem atypickým pro svou dobu, protože se snaží systémový charakter státu vysvětlovat kulturologicky. „Vysvětlování“ je třeba jako princip vyzdvihnout, o to se Montesquieu snaží nejvíce, když upozaduje spekulace a snaží se postihnout politickou realitu (Eliáš, 2003). Jeho dílo má ale jiný charakter, než je Machiavelliho „realistický“ *Vladař*, protože Montesquieu klade důraz na přesnost, systematičnost a konkluzi s přidanou hodnotou (méně již na originální vysvětlení nějakého společenského jevu), což je i patrně jedním z důvodů, proč své dílo psal dvacet let a fakticky se tak jedná o dílo celoživotní (Montesquieu, 2003: 27).

Montesquieu spis *O duchu zákonů* sepsal dle pozitivistického přístupu (z hlediska dnešního slovníku filozofie vědy), snažil se tedy vycházet z ověřených empirických daností a zároveň se vyhnout vlastním předsudkům a hodnocení.¹⁵³ Pokud pomineme, že je tento směr v sociálních vědách jen těžko udržitelný a politická teorie je

¹⁵³ O charakteru pozitivismu se v sociálních vědách vedou vášnivé spory, které se týkají i možné definice či alespoň přibližné charakteristiky jednotlivých směrů, příslušnosti či naopak nepřislušnosti některých autorů k tomuto směru apod. (blíže k tématu viz např. Caldwell, 1994).

v současnosti determinována post-pozitivismem, je Montesquieuova perspektiva důležitá pro typologii politických systémů, protože některé poznatky o tendencích v politických systémech jsou v Montesquieuově komparativní perspektivě cenné. Autorova systematicčnost přináší zajímavé perspektivy, kterým se v současných politických teoriích lze jen obtížně vyhnout.

Pozitivismus se v Montesquieuově díle projevuje například v uvození způsobu jeho vlastní práce, kterým se snaží čtenáři dokázat jakousi pravdivost svého tvrzení. „Své hlavní zásady jsem nevytvořil podle svých předsudků, ale podle přirozené povahy věcí. Mnoho pravd se odkryje teprve tehdy, až se objeví řetězec, který je vespolek k sobě pojí. Čím více bude kdo uvažovat o podrobnostech, tím spíše pozná spolehlivost hlavních zásad. (Montesquieu, 2003: 28)“ Montesquieu způsob určení a hledání zásad vztahuje mj. na ontologii člověka, svobodu, výchovu, rozdělení moci ve státě, povahu zákonů a typologii politických systémů. Všechna zmíněná témata budou předmětem naší interpretace a je patrné, že společným hlediskem je podle Montesquieua možnost odhalit přirozenost zmíněných termínů, včetně zásad a s nimi spojených principů, plně aplikovatelných na společenskou sféru.¹⁵⁴ Pozitivismus bude u zmíněných témat skutečně znatelný.

Člověk a jeho svoboda

Člověk je podle Montesquieua tvorem nedokonalým, který má svobodu v řízení vlastního života, ale zároveň je výrazně omezován hned v několika ohledech. Prvním ohledem je jeho rozum, skrze který není člověk vševědoucí a ani být vševědoucí nemůže, protože často zapomíná (i kdyby mohl poznat vše, ne všechny poznatky by uchoval v paměti). Druhým omezením je jeho citová složka. Člověk je řízen alespoň částečně vášněmi, a ty ho v jeho rozhodování ovlivňují a tedy i do jisté míry omezují (pokud bychom rozhodování chápali jako racionalistický proces). Vášně mohou člověka vytrhnout i z morálních pout, a proto je třeba, aby se mu připomínal Bůh se svými náboženskými zákony a také filozofie s morálními zákony. Posledním omezením je omezení společenské, protože člověk má povinnosti a závazky i vůči jiným lidem, které se mu „připomínají“ formou zákona. Člověk je podle Montesquieua zlý a jako takový podléhá zprvu zákonům přirozeným (vrozená omezení a přirozené zákony; viz také níže) a později i zákonům umělým, daným společenským omezením (Montesquieu, 2003: 35–36, 126). Ontologii člověka Montesquieu chápe vždy

¹⁵⁴ Explicitní příkladem může být tento citát: „Všechno, co zde uvádím, naprosto odpovídá zákonům přírodním a silně napomáhá rozvoji svobody občanské. (Montesquieu, 2003: 226)“

ve vztahu k nějakému omezení. Podobně chápe i lidskou svobodu, protože ta může být vyjádřena ve vztahu k přirozenosti, morálce, Bohu anebo ve vztahu ke společnosti. Montesquieu věnuje nejvíce pozornosti svobodě ve společnosti, která bude zajímat i nás. Vyjasnění vztahu pozice člověka (jako jedince ve společenských svazcích) a svobody je důležité pro pochopení smyslu zákonů, zákonnosti a typů politických systémů.

Politická svoboda nemá ten význam, že by si člověk mohl dělat, co by chtěl. Politická svoboda je vždy vztažena k zákonnosti, tj. regulativu, který říká, že člověk může dělat to, co má chtít dělat a není nucen k ničemu, co nemá chtít dělat. Zní to poněkud krkolomně, ale Montesquieu touto formulací cílí na rozdíl mezi stavem, kdy by jednotlivec mohl dělat vše, co by chtěl; stavem, kdy je omezen nějakým závazným měřítkem; a konečně stavem, kdy je mu vše přikazováno. Druhý zmíněný stav je stavem vyjádřené politické svobody. Politická svoboda může přežít jen v takových společnostech, které jsou umírněné a které nepřekračují zákonný rámec, tj. není v takových společnostech (potažmo systémech) zneužívána moc. Podmínkou, aby nebyla moc zneužívána, je politický systém vystavěný na vzájemném omezování moci (viz níže), protože díky omezení mocí nedojde k jejímu jednostrannému zneužití a systém bude zároveň umírněný. Vyvažování moci vede k možnosti hájení Montesquieuem preferované svobody, tj. že nikdo nebude nucen k věcem, které zákon nevyžaduje a zároveň by neměl být nucen nedělat věci, které zákon dovoluje. Díky tomu člověk ví, co by měl chtít dělat a co by neměl chtít dělat. Do jisté míry je to vnitřní cenzura vlastního chování (včetně veřejného vyjadřování), která je ale pro politickou svobodu nutná, protože jinak by nemohla být univerzální, tj. platná pro všechny. Vyjádření politické svobody z hlediska principu omezení zákonem (zasazené do omezení jednotlivých mocí) určuje vztah konstitucionalismu (zjednodušeně ústavnosti a zákonnosti státu) a jednotlivce jako společenské jednotky (Montesquieu, 2003: 188–190, 357).

Vztah politické svobody a moci (jejíž vztahy jsou konstitucionálně ukotveny) je významný pro pochopení smyslu existence státu, jeho působení, cíle a funkcí. Problém je nicméně v tom, že dosud jsme hovořili o svobodě a moci státu pouze z legistického hlediska (tj. že je lpěno doslovně na liteře zákona bez ohledu na morální atributy apod.), což bylo prezentováno implicitně vyjádřeným principem „zákon je zákonem, a tak bychom se měli a neměli chovat podle zákona“. Tento problém si Montesquieu samozřejmě uvědomuje, protože legistický rozměr není jediným, který akcentuje (viz výše). Konkrétním příkladem nedostatečnosti pouhé legistické stránky je otroctví. „Otroctví v pravém slova smyslu je právní vlastnictví, které má jeden člověk nad druhým, takže je absolutním pánem jeho života i majetku. Otroctví není svou podstatou

nic mravného. (Montesquieu, 2003: 276)“ Na příkladu otroctví je zřetelné, že je třeba vážit legistickou, ale i morální stránku, a to s ohledem na obsah politické svobody (a v zásadě i konstitucionalismu a různých typech systémů vládnutí).

Legistická a morální stránka se projevuje i v jiném kontextu politické svobody. Vážit je třeba větší množství faktorů, jako např. svobodu ekonomickou a možné zdroje jejího omezení. I v tomto případě jsou ale obecné principy přítomné, protože má být dodržováno pravidlo ekonomické svobody a spravedlnosti, tj. že daně by měly být použity pro ochranu jednotlivce a mělo by se vážit mezi potřebami občanů a následně potřebami státu – legistický i morální rozměr jsou přítomny.¹⁵⁵ Pokud by se vytvářely umělé potřeby státu, které jsou stanoveny vládnoucími, opět by to odporovalo morálnímu apelu na odpovědnost. Příklad ekonomické svobody jen dokresluje, že svoboda je svobodou až ve chvíli, kdy je skutečně uplatňována, a nikoliv, že je jen jako svoboda formálně uvedena. Nutnou podmínkou reálné svobody je bezpečnost občana a vymáhání trestní¹⁵⁶ odpovědnosti, pokud by občan jiného občana ohrožoval (Montesquieu, 2003: 222–223, 247–249). Tresty, stejně jako rozsah svobody, jsou dány zákony, na jejichž povahu se zaměříme v následující kapitole.

Zákony a jejich duch

„Zákony jsou v nejširším slova smyslu nutné vztahy, které vyplývají z povahy věcí. V tomto smyslu slova mají všechny bytosti své zákony: Bůh má své zákony, hmotný svět má své zákony, tvorové rozumnější než člověk mají své zákony, zvířata mají své zákony, člověk má své zákony. (Montesquieu, 2003: 33)“

Božské ani fyzikální zákony nebudeme dále zohledňovat a budeme se soustředit jen na zákony lidské. *Zákony pro lidi* (což je přesnější označení) jsou dvojího druhu: rozlišujeme zákony přirozené a zákony pozitivní. Přirozené zákony předcházejí zákonům pozitivním, protože člověk je „zákonně“ a přirozeně omezený svými schopnostmi a neschopností. Lidé ve společenství automaticky neaplikují přirozené zákony a nedělají z nich zákony pozitivní, protože jednají podle svého rozumu, který je ale omezený a nedokonalý, a tak se může stát, že budou jednat skrze své pozitivní zákony (tj. zákony, které si sami vytvořili) proti zákonům přirozeným¹⁵⁷ (Montesquieu, 2003: 34-35).

¹⁵⁵ Konkrétní vztah mezi daněmi a svobodou určuje Montesquieu takto: „[...] čím větší svoboda, tím jsou větší daně; čím je větší poroba, tím mají být daně menší. (Montesquieu, 2003: 254–255)“ Občané mají být odměňováni za vyšší daně větším množstvím svobody (Montesquieu, 2003: 255).

¹⁵⁶ Tresty Montesquieu rozlišuje a kategorizuje velmi podrobně (více viz Montesquieu, 2003: 224–237).

¹⁵⁷ Lze sice jednat proti přirozeným principům, ale nelze tyto principy překročit (extrémním příkladem může být, že člověk není nesmrtelný, byť se může o dosažení nesmrtelnosti pokoušet).

Montesquieu tímto poukazem na rozdíl povahy přirozených a pozitivních zákonů řeší několik problémů najednou: zaprvé člověk není plně determinován přirozeným zákonem, byť je omezen jeho principy, a má svobodu „k omylu“ díky své omezenosti – díky tomu je ale i svobodný v možnosti svého rozhodování; zadruhé se charakter pozitivních zákonů může měnit společnost od společnosti. To, že každá společnost má jiný charakter pozitivních zákonů, je podle Montesquieua prostým faktem.

Charakter pozitivních zákonů u konkrétních společností je závislý na rozumu a citu, který se ale u jednotlivých společností liší podle podnebí. Charakter omezení rozumu autor vztahuje k přírodním podmínkám a z toho přímo vyvozuje i specifický charakter zákonů. Logika a spád textu, kde se Montesquieu snaží vysvětlit vzájemný vztah podnebí (a dalších podobných faktorů), projevů specifík rozumu člověka a charakteru pozitivních zákonů, je z pohledu dnešní společenské vědy pozoruhodná (Montesquieu, 2003: 262). „Vlivem studeného vzduchu se stahují konce vnějších žilek v našem těle. To zvyšuje jejich pružnost a umožňuje návrat krve z obvodu do srdce. Chladno zmenšuje délku týchž žilek a tím zvětšuje jejich sílu. Naopak vlivem teplého vzduchu se konce těchto žilek roztahují a prodlužují, a tak se zmenšuje jejich síla a působení. Proto mají lidé ve studeném podnebí více životní síly. [...] To má za následek na příklad více důvěry v sebe, to jest více odvahy [...] (Montesquieu, 2003: 262–263)“ Z citace je patrné, že Montesquieu propojuje přírodní podmínky s charakterem člověka díky jeho tělesnému přizpůsobení se vlivům, což má následně dopad i na charakter pozitivních zákonů. Příkladů takto aplikovaného pozitivismu bychom našli více¹⁵⁸ a je nutné poznamenat, že by se prostřednictvím měřítek dnešních společenských věd neuplatnil. Aby byl kontext a způsob Montesquieuovy práce dostatečně zřejmý, uveďme ještě jeden citát, který přímo propojuje povahu člověka, zákony a systém vlády: „[...] vlada jednoho jedince [se] vyskytuje nejčastěji v zemích úrodných, kdežto vlada několika lidí v zemích neúrodných; pro tyto je taková vlada jakýmsi odškodněním. (Montesquieu, 2003: 314)“

Montesquieu je přesvědčen o vzájemném vztahu podnebí, charakteru národů, jejich zřízení a jejich pozitivních zákonů. Tato úvaha je vystavěna na primárnosti přirozených zákonů vůči zákonům pozitivním. Vztah přirozených a pozitivních zákonů je sice určen, nejsou ale prozatím zřetelné jejich charakteristiky, které by tyto typy zákonů oddělovaly. Přirozené zákony vyplývají z přirozenosti člověka (pokud hovoříme o přirozených zákonech lidských) a utvářely se v přirozeném stavu, tedy před vznikem společnosti. Jaký měly přirozené zákony principiální vliv na vývoj člověka,

¹⁵⁸ V příkladech se projevuje i jistá dávka Montesquieuova etnocentrismu (srov. Montesquieu, 2003: 263, 265–269, 295 aj.).

jsme již určili výše, nicméně je třeba dodat několik specifík, například že člověk byl v přirozeném stavu bázlivý, jeho primární snahou bylo přežít a z tohoto důvodu neměl potřebu používat rozum pro filozofování (hledání původu života apod.). V přirozeném stavu člověk uvažoval jen nad tím, kde by mohl nalézt potravu a uplatnit své další pudy. Bázlivost člověka v přirozeném stavu přispěla k tomu, že na sebe lidé neútočili. Přirozeným lidským zákonem je mír, z potřeby míru vyplývá společenskost člověka a z výše zmíněného přežití lze odvozovat touhu po potravě. Pozitivní zákony vznikly a stále vznikají ve společenském stavu, kde se pohybuje i člověk, primárně ovlivňován přirozenými zákony a jejich principy. Společenský stav je typický válkou a nerovností, protože lidé ztrácejí přirozený pocit slabosti a stejně tak, jako je jednotlivec sobecký a staví se nad ostatní, tak i národy se snaží o nadvládu nad národy jinými. Válka není jen stavem vnitro-společenským, ale i stavem mezi jednotlivými společnostmi, národy. Aby mohla společnost v takovém stavu fungovat, je třeba zákonů, které by konflikty na různých úrovních regulovaly. Za účelem postihnout každé z rovin Montesquieuu rozlišuje právo mezinárodní, právo veřejné a právo soukromé. Právo mezinárodní má vést k regulaci konfliktů na mezinárodní úrovni. Právo veřejné se týká vztahů mezi ovládanými a vládoucími a skrze něj se reguluje společenská složka. Posledním zmíněným právem je právo soukromé, pomocí kterého se regulují vztahy mezi jednotlivci, které se ale netýkají společenské úrovně. V následujících kapitolách nás bude zajímat právo veřejné. Shrňme nyní doposud zjištěné: právo veřejné je součástí pozitivního práva, které je ovlivňováno dle charakteru národa a národ je ovlivňován podnětím (Montesquieu, 2003: 35–39).

Všechny doposud uvedené vztahy podmínek, přirozenosti, principů a zákonů různých druhů není možné zkoumat odděleně, a to zkrátka proto, že se vzájemně ovlivňují a pro komplexní pohled na nějakou konkrétní společnost je nutné je zohlednit. Pro celý komplex, který jsme (včetně svobody a ontologie člověka) zohlednili výše, má Montesquieuu výraz „duch“. Každý národ má svůj svéráz, své nezaměnitelné charakteristiky, které vyplývají z výše uvedeného mixu.¹⁵⁹ Kdo chce takovému národu vládnout, musí odhalit jeho svéráz (tj. přesněji ducha), pochopit jej a svou politiku přizpůsobit jeho konturám a vymezeným zvykům. Pozitivní zákon jen těžko může změnit zakořeněný zvyk. Zákony lze nahrazovat jinými zákony, ale jen s ohledem na zvyky. Pokud by chtěl vládoucí změnit zvyky, musí postupně zavádět zvyky jiné, ale výchovou a ne stanovením zákona, který by byl se stávajícími zvyky

¹⁵⁹ Všechny jednotlivosti není možné zohlednit, ale Montesquieuu ještě doplňuje náboženství, tradice aj. (Montesquieu, 2003: 339). Partikulární prvky ani není nutné zmiňovat, protože vyplývají z výše uvedených principů a jsou ukotveny ve třech uvedených druzích práva.

v nesouladu (Montesquieu, 2003: 340–345). Montesquieu důrazem na ducha národa upozorňuje zároveň na to, že zákony stanovené v nějakém kulturním společenství, státě a společnosti mají svého ducha, tj. vlastní svéráz, který nelze jen tak vykořenit. Jinými slovy, Montesquieu počítá s tzv. kulturním zpožděním vůči zákonu, tedy že nové zákony a restrikce z nich vyplývající se etablojí ve stávající kultuře až po nějakém čase. Kultura (široce pojato) je stálejší než pozitivní zákon.

Změnit zvyky by bylo hypoteticky možné skrze výchovu a pro výchovu je nutné stanovit zákony. Nejedná se o zákony, které by přímo regulovaly nějakou oblast jednání ve společnosti, ale o zákony, které učí zvykům odpovídajících možným zákonům stanovených v budoucnosti (jak se dá spíše z implicitních vyjádření Montesquieua odhadovat). Změna zvyků je ale jen jednou z možností, protože výchova je užívána i pro udržování stávajícího stavu. Zákony o výchově jsou v tomto smyslu prvními zákony (Montesquieu, 2003: 62, 139). „Zákony o výchově se tedy budou lišit podle druhů vlády: v monarchii budou vést ke cti, v republikách k občanské ctnosti, v despotickeém státě ke strachu. (Montesquieu, 2003: 62)“ Na druhy vlády se zaměříme až v poslední podkapitole věnované Montesquieuovi, nyní je třeba zaměřit svou pozornost na rozdělení moci ve státě, díky kterému je Montesquieu tak slavný (vztah moci a svobody jsme již nastínili výše a celý postup je tak – můžeme říci – gradualistický).

Rovnováha moci skrze vyvažování

„V každém státě je trojí moc: moc zákonodárná, moc výkonná v oboru práva mezinárodního a moc výkonná v oboru práva občanského. [...] Tuto poslední moc nazveme mocí soudní, moc předtím uvedenou výkonnou mocí státní. (Montesquieu, 2003: 190)“ Fakt rozdělení moci, který Montesquieu vidí u politického systému v Anglii, zobecňuje jako daný a doporučuje několik možností nastavení tohoto systému tak, aby byla chráněna svoboda jednotlivce prostřednictvím vyvažování právě tří zmíněných mocí. Snaha o vyvažování mocí je prvotním Montesquieuovým motivem pro výstavbu jeho teorie, cílem pak je ochrana svobody – nesmíme ale zapomínat, že svoboda je v každém systému poněkud jiná, jako je jiná výchova, což je vždy celkově dáno jiným duchem národa a jeho zákonů (Montesquieu, 2003: 189).

Zákonodárná moc je prostředkem svobody díky sebeovládání, které je symbolizováno zákony. Z tohoto důvodu by měli mít občané zákonodárnou moc ve svých rukou. Její přímý výkon ale není možný ve velkých státech a ve státech malých, kde „technicky“ možný je, se potýká se svými problémy. Montesquieu preferuje místo

demokracie (kterou ztotožňuje s demokracií přímou) tzv. representativní systém, kdy lid vykonává svou zákonodárnou moc prostřednictvím zástupců (z dnešního pohledu bychom mohli hovořit o reprezentativní či zastupitelské demokracii). Montesquiueem navrženým systém počítá s tím, že by si lid své zástupce volil a nechal by jim moc k rozhodování, tj. přijímání zákonů a jejich vyhlásování. V takovém případě sice vůle zákonodárného sboru nemusí plně odpovídat vůli občanů, přesto je to ale systém lepší než přímý, protože je, na rozdíl od něj, funkční. Zákonodárný sbor nemá být volen jako celek, volena má být jen jedna komora. Druhá komora má být obsazována na základě dědičného principu a jedná se tak o komoru šlechticů. Vztah mezi oběma komorami by měl být asymetrický, protože komora šlechticů by neměla mít právo vydávat ty nejdůležitější zákony (Montesquieu pod nimi chápe zákony týkající se financí, jako například zákon stanovující výši daní),¹⁶⁰ ale měla by mít v těchto případech pouhé právo veta. Důvod omezení komory šlechticů spočívá v možnosti, že by členové této komory hájili jen své osobní zájmy a tomu by se mělo systémově předejít. Na druhou stranu je existence tohoto tělesa nutná, protože reprezentace tak významného společenského segmentu, jakou aristokracie je, je pro vyvažování a stabilitu žádoucí: Montesquieu přímo říká, že slouží pro „usměrňování. (Montesquieu, 2003: 193, 195)“

Výkonná moc by měla být svěřena do jedné ruky, protože čím více lidí by ji vykonávalo, tím by byla méně efektivní. Logika ztráty efektivity tedy podle Montesquiuea předepisuje, aby stát řídil monarcha. V každém případě vládnoucí (ať je to jednotlivec, nebo nějak definovaná skupina) nemá pocházet ze sboru zákonodárců. Důvod spočívá ve snaze oddělit obě moci a ne je spojovat výkonem obou rolí, tj. vládnutím a zákonodárstvím. Výsledkem smíšení by nebylo důsledné oddělení mocí, a pokud nejsou moci důsledně odděleny, ubývá svobody v systému. Snížení míry svobody může nastat i v případě, kdyby se po delší čas nescházel zákonodárný sbor, protože by jeho funkce mohla převzít moc výkonná (což vede k absolutismu), nebo by moc zákonodárná byla paralyzována, a to by vedlo k anarchii (vzniklo by jakési vakuum moci). Zákonodárný sbor se na druhou stranu může snažit získat více moci, než mu náleží. Takové případy mohou nastat, pokud by se zákonodárný sbor scházel, kdy by chtěl, a pokud by své jednání mohl odročit opět jen a pouze podle své vůle. Rizika plynou z toho, že by zákonodárný sbor mohl zasedat permanentně a tím by tlačil na moc výkonnou, protože zákonodárný sbor by byl jakousi stálou, pružnou

¹⁶⁰ Montesquieu v souvislosti s daněmi varuje před definitivním zákonným stanovováním jejich výše: „Jestliže vydá zákonodárná moc zákony o vybírání daní, které mají platit navždy a ne snad jen rok od roku, je v nebezpečí, že ztratí svou svobodu, protože už na ní nebude závislá moc výkonná; vždyť zná-li někdo právo platící i v budoucnosti, je mu zcela jedno, má-li je sám od sebe nebo od někoho jiného. (Montesquieu, 2003: 200)“

a akceschopnost silou – zároveň by mohlo být zamezeno cirkulaci elit (ve volené komoře), která je nutná pro periodickou obnovu důvěry občanů. Aby se takové svěvolí zamezilo, měl by se zákonodárný sbor scházet v pravidelných intervalech a měl by být volen na omezené období. Intervaly by pak určovala moc výkonná a tím by vyvažovala moc zákonodárnou. Zákonodárná moc by měla oslabit ještě v jednom ohledu: poslanci nemají mít právo soudit úředníky, kteří jsou odpovědní za implementaci zákonů, tj. jsou součástí výkonné moci. Tato supremace ale neznamená, že by zákonodárná moc neměla mít žádný dohled nad implementací, či by neměla mít právo na korekci v případě, kdyby byl zákon implementován proti jeho zamýšlenému duchu. Zákonodárná moc má mít právo na pozastavení usnesení výkonné moci – pokud ho však nemá, je třeba tuto absenci kompenzovat možností zkoumání a hodnocení způsobu implementace zákonů. Tak či onak, ani v jednom z případů nemá možnost soudit konkrétní úředníky (Montesquieu, 2003: 195–197).

Soudní moc (jako třetí a poslední z mocí) by měla být oddělena jak od moci zákonodárné, tak od moci výkonné. Toto stanovené obecné pravidlo má ale své výjimky, a to konkrétně tři. Zaprvé pokud je souzen šlechtic, měl by být souzen členy zákonodárného sboru. Důvod spočívá v závisti občanů vůči šlechticovu postavení a obvyklý lidový soud by tak nemohl být z principu objektivní. Druhou výjimkou je, že zákonodárný sbor, resp. jeho specializovaná část, může soudit jak šlechtice, tak i posuzovat, zda není nějaký zákon vykonáván příliš přísně. Pokud by se toto speciální těleso usneslo, že je zákon skutečně v některých případech příliš přísný, byť se jedná o zákon jinak prozíravý, mají možnost zákon zmírnit (souzení je věcí moci soudní, konkrétní norma moci zákonodárné). Třetí výjimkou je případ, kdyby byl zločin nepotrestán, protože není žalobce, tj. případ, kdyby úředníci nemohli nebo nechtěli dotyčného obžalovat. V takovém případě žalobu podá část zákonodárného sboru z komory lidu a dotyčný je souzen částí komory šlechticů. První dva případy jsou svěřeny speciálnímu tělesu, sboru poslanců. Třetí případ je rozdělen mezi dvě skupiny poslanců, nicméně je třeba poznamenat, že není jasné, jaké případy by měly řešit. Montesquieu není v této otázce explicitní (Montesquieu, 2003: 198).

Typologie politických systémů

Při výkladu o rozdělení mocí a jejich vzájemném vyvažování jsme narazili na Montesquieuovu preferenci monarchie. Monarchie ale není jediný politický systém, který autor zmiňuje, ani se nedá tvrdit, že by skutečně monarchii preferoval. Předběžnou úvahu o „nejlepší monarchii“, odvozenou od efektivity vládnutí politického systému

(skrze politickou moc), Montesquieu koriguje při rozvíjení úvah o spojení systému vládnutí a duchu každého národa: jednoduše přichází na to, že vhodná vláda odpovídá duchu národa a pro každý národ a stát se tak hodí vláda jiná. Montesquieu nepopírá sám vlastní tezi, jen ukazuje kontext pro hodnocení, kdy jednou jím byla obecně pojatá rovnováha mocí ve státě a podruhé (v nyní řešeném případě) se jedná o systém jako celek ve vztahu k duchu národa. Otázka vhodné vlády se liší od problému typů vlády, protože u typů vlády nás zajímá modelové nastavení tří mocí, které je zobecnitelné pod alespoň zastřešující typy (když je každý reálný systém specifický), a hodnocení lze (alespoň podle Montesquieua) odsunout. Montesquieu rozlišuje tři základní typy politických systémů: republiky, monarchie a despotie (Montesquieu, 2003: 38, 40).

Hlavní silou, které je charakteristická pro republiku, je občanská ctnost, což je láska k vlasti kombinovaná s láskou k rovnosti (včetně přibližné majetkové rovnosti, kde se jedná spíše o princip než o do důsledku stanovené pravidlo).¹⁶¹ Láska k vlasti je podstatná, protože je zároveň láskou k zákonům. To, že je občanská ctnost (se vším, co obsahuje) hlavní, resp. hybnou silou republiky neznamená, že by se například láska k zákonům nevyskytovala v monarchii – jen v republice je zkrátka silou rozhodující a charakteristickou. Důvodem je, že republikánská vláda je vládou svrhovaného národa, který má svrchovanou moc. Z hlediska počtu vládnoucích lze republiky dělit na demokracie (svrchovanou moc vykonává většina) a aristokracie (svrchovanou moc vykonává část národa). Demokratický republikánský systém spojuje ve vládnoucí většině lidu dvě jeho funkce, jejichž výkon je ale oddělen. Lid je zákonodárcem pouze při vyjádření své vůle, tj. při hlasování. Vůle lidu si pak „žije vlastním životem“ a prostřednictvím zákona vládne lidem jako poddaným (to je druhá role). Je zřejmé, že obě funkce vládnoucího i poddaného plní pořád ten stejný lid, funkce jsou ale odděleny. K oddělení by mělo dojít prostřednictvím prvních zákonů, a proto jsou zákony stanovující hlasovací právo skutečně prvními zákony v republice. Pomocí těchto zákonů se musí jasně určit principy, podle kterých je stanovováno aktivní volební právo (a hlasování by mělo být veřejné); dále způsob jmenování ministrů, kteří by měli rozhodovat podle dané zákonnosti (v důležitých otázkách má lid jakousi obdobu dnešního práva veta), což znamená, že jim lid přenechává část své

¹⁶¹ Majetková rovnost podporuje zdrženlivost a naopak. Montesquieu nicméně tvrdí, že i v demokratických společnostech mohou být větší rozdíly v majetku, ale takové společnosti musí být zároveň obchodnické, protože takové podporují kázeň, řád, pravidelnost a právě zdrženlivost (Montesquieu, 2003: 80). Na jiném místě (2003: 147) uvádí i příklad objasňující rozdíl mezi rovností a přehnanou rovností: „Jako je nebe vzdáleno od země, tak je vzdálen pravý smysl pro rovnost od smyslu pro přehnanou rovnost. Pravá rovnost nespočívá v tom, že každý rozkazuje a nikdo neposlouchá, ale v tom, že každý poslouchá i rozkazuje sobě rovným. Není jejím cílem, aby nebylo pánů, ale aby pány byli ti, kteří jsou nám rovni.“

moci (model zastupitelské demokracie, kde je lid schopen posuzovat vládu, nikoliv sám vládnout; volby by měly proběhnout formou losu); charakter rady nebo senátu, se kterým se ministři radí (senát by měl být vnitřně strukturován dle společenských tříd, hlasování uvnitř tohoto tělesa by mělo být tajné a alespoň část členů senátu by měla být vzorem občanské ctnosti a volena na doživotí, zatímco druhá „běžná“ část může být volena pouze na termínové volební období). První zákony určují i hlavní rysy demokratického republikánského systému. Aristokratický republikánský systém je od demokratického odlišný počtem vládnoucích osob. V tomto systému totiž nevládne nějak stanovená většina, ale menšina, která vydává zákony a zároveň je implementuje – ostatní lid nevládne a je vůči vládnoucím v poddanském vztahu. V případě, že je šlechticů větší množství, je vytvořen jejich zákonodárný sbor, který připravuje návrhy pro radu šlechticů (jakési užší těleso) a vykonává záležitosti, které sbor šlechticů nestačí vyřizovat. Zákonodárný sbor nesmí do své vlastní komory sám volit další zákonodárce. Občanská ctnost, která je pro republikánský typ vlády nutná, je důležitější v demokracii než v aristokracii kvůli sounáležitosti a tedy i stabilitě systému. Pro aristokracii je občanská ctnost také nutná, protože aristokraté vědí, že chování proti ctnosti je proti jejich zájmu (ten chápou jako službu skrze odříkání), ale i zájmu poddaných, právě proto, že občanská ctnost vychází ze služby ovládaným skrze hájení zákonů a jejich ducha. Dodejme, že v aristokracii je větší pravděpodobnost vzniku nerovnosti než v systému demokratickém a pro kontrolu ctnosti by měl být zřízen cenzorský úřad (Montesquieu, 2003: 31, 40–46, 55, 68, 80, 82, 105).¹⁶²

Monarchie se od republik liší v mnoha ohledech. Pokud jsme u republik první zmínili ctnost, jakožto skutečného hybatele systému, u monarchií je ctnost vystřídána osobní ctí, což je jakási uhlazenost a glanc, který má vyzařovat z občanů a vládců. Čest má v monarchii institucionální podklad, vyjádřený ve společenských privilegiích (čestnost je sociální role, dle které se ale chovají občané i vládce podle stanovených měřítek).¹⁶³ V monarchii vládne jednotlivec pro dobro všech, a to podle pevných a stanovených zákonů. Zákony omezují monarchovu moc a monarcha by se neměl nad zákony stavět, protože tím by narušoval rovnováhu moci. Zákony v monarchii slouží lidem, jejich účelem je proto bránit systém vůči vrtkavosti vlády monarchy prostřednictvím jeho

¹⁶² Republikánská vláda se skrze ctnost udržuje, a to dvěma způsoby: „[...] buď velikou občanskou ctností, která přibližuje šlechtu do jisté míry jejímu lidu, což může později vésti k republice; nebo menší občanskou ctností, tj. jakousi umírněností, která činí šlechtice navzájem rovnými, což přispívá ovšem k udržení jejich vlády. Umírněnost je tedy duší takovéto vlády. (Montesquieu, 2003: 56)“

¹⁶³ „Tak budou v dobře spravovaných monarchiích téměř všichni dobrými občany; ale zřídka se najde někdo, kdo bude řádným člověkem; vždyť aby někdo mohl být řádným člověkem, musí mít úmysl jím býti, a milovat stát pro něj sama, a ne pro sebe sama. (Montesquieu, 2003: 58)“

omezování. Omezení se konkrétně a institucionálně projevuje existencí šlechty, která je sice monarchovi podřízená, ale zároveň je zprostředkující silou, která má „brzdit“ (a vyvažovat) monarchu. Jedním z jejích nástrojů jsou privilegia pojící se se ctí, která nemají mít poddaní. Výhodou monarchie je akceschopnost, tj. rychlost při rozhodování. Tuto charakteristiku jsme již uváděli a vyplývá z výhod rozhodování jednotlivce. Další výhodou je absence cenzorů, protože zkrátka nejsou nutní, když je jedním z účelů monarchického systému produkovat čest, nikoliv ctnost. Jednou z nevýhod monarchie je naopak její náchylnost ke sledování vlastních zájmů vládnoucího, ale i jemu podřízených aristokratů, kterým je dovoleno si úřady kupovat. Montesquieu kupování úřadů v monarchiích chápe na druhou stranu jako jev pozitivní, protože se díky tomu skloubí čest a odpovědnost za úřad, provázaná s rodovou tradicí aristokratické rodiny. Rizikem pro monarchii, a tak zároveň i její nevýhodou, je charakter vojska, protože vojáci jsou v monarchiích zvyklí pracovat pro zisk (zde se jasně ukazuje alespoň částečná absence ctnosti oproti republikám). Vojáci by se z tohoto důvodu neměli stávat úředníky-aristokraty, protože by upřednostňovali svůj zájem nad zájmem celku. Důležitou roli má v monarchii moc soudní, která je reprezentována justičními úřady s pravomocemi rozsuzovat všechny spory, včetně těch, ve kterých jde o čest. Monarcha, a ani jeho ministři z řad aristokratů, nesmí mít v rozhodování justičních úřadů žádnou účast, protože jen tak je zajištěno oddělení moci soudní a výkonné (ve své podstatě i moci zákonodárné). K monarchii závěrem dodejme, že je podle Montesquieua vhodná pro středně velké státy (Montesquieu, 2003: 40, 46, 48, 88–89, 103–106, 112, 114).

V despocii, jako v posledním modelovém systému vlády, který Montesquieu zmiňuje,¹⁶⁴ vládne jednatel zcela libovolně a podle svých přání bez ohledu na dobro poddaných a státu.¹⁶⁵ Despocie je systém, ve kterém neexistuje mnoho ukotvených zákonů a pokud existují, jejich obsah neodpovídá zájmům lidu. Despota je líný, podléhá svým mrzkým potřebám a nemá zájem o vládu – z tohoto důvodu despota zřizuje první zákon, kterým se vzdává vlády ve prospěch vezíra. Vezír disponuje stejnou mocí jako despota, protože despota vezírovi odevzdává veškerou svou moc.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Abychom byli zcela přesní: zmiňuje i tyranii, ale spíše jako projev despocie (Montesquieu, 2003: 338).

¹⁶⁵ K tématu ještě doporučuji článek *Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism* (Boesche, 1990), který je polemický a v interpretacích některých pasáží ne tak kategorický.

¹⁶⁶ „Vezírství“ je více principiální, než že by bylo institucí v klasicky pozitivistickém smyslu, protože každý úředník se sice musí řídit vladařovou vůlí, ta ale často není vyjádřena nebo není zcela jasná, a proto se úředník rozhoduje i podle svých potřeb a své vůle (Montesquieu, 2003: 100).

„V despotickeém státě přechází celá moc do rukou toho, komu je svěřena. Vezír je jakýmsi despota sám o sobě, a každý důstojník je vezírem. (Montesquieu, 2003: 99)“

Poddaní jsou chápáni jako otroci a v otroctví jsou si i rovni. Rovnost je tedy rysem jak despotie, tak republikanismu, nicméně ve zcela jiném a fakticky opačném významu. V despotii také nemůžeme hovořit o ctnosti, která je přítomná v republikanismu, protože není důvod, proč by otroci (zde poddaní) měli milovat svůj stát a své zákony, když téměř žádné nemají a nemají ani jeden, který by hájil jejich svobodu – ani část půdy jim nepatří, vše vlastní despota. Stejně jako despotie postrádá ctnost, postrádá i čestnost, typickou pro monarchie. Místo ctnosti a čestnosti je v despotii přítomný jen strach a poslušnost vůči vůli despoty (nikoliv vůči zákonnosti). Cílem vezíra a despoty (jako „státníků“) je klid, který si nelze představit jako mír, ale jako „ticho“ (ve smyslu neodporování) a izolaci od okolních států. Jakousi jiskřičkou, které by se mohl despota (i ve smyslu jeho zástupce vezíra) podřídit, je náboženství a jeho zákony přesahující světské rozmary. Despota a poddaní mají paradoxně něco společné: jsou to otroci, jedni jsou otroky mocného, mocný je otrokem sám sebe a svých potřeb. Společné mají i to, že jsou nevědomí, protože nevědomost je předpokladem poslušnosti poddaných a je typickým rysem despoty (Montesquieu, 2003: 40, 51, 59–61, 66, 93, 107, 166).¹⁶⁷

* * *

Montesquieuova politická filozofie budí dojem přesnosti, nezaujatosti a promyšlenosti. Se vším lze souhlasit, avšak mimo nezaujatosti, protože pozitivismus, který je Montesquieuem užíván, je pouhým zbožným přáním – není možné ho analyticky udržet a prohlásit ho za platný přístup, protože ignoruje hodnoty, se kterými musíme v sociálních vědách pracovat (jinak bychom ignorovali i významnou část sociální reality). Montesquieu promítá do své politické filozofie i vlastní postoje, což je patrné například v kritice svévolné vlády despotů, kterou dává do kontrastu se zákonností monarchie. Kritika poměrů, ve kterých žil, je v díle *O duchu zákonů* přítomná a je přítomná i v díle *Perské listy*, které jsme zde samostatně neinterpretovali. V každém případě přesnost a promyšlenost jsou patrné jak v popisu jednotlivých systémů vlád, tak i v pojmech na ně navázaných, především v oddělení mocí, v precizaci rozdílů a vyvažování a v neposlední řadě v představení občanské svobody. Cenným odkazem Montesquieuovy politické filozofie, který je třeba podtrhnout, je důraz na kontext ducha každého národa a svébytnost politických kultur – takový specifický realismus pomáhá politické vědě ve filtrování někdy až přílišného idealismu.

¹⁶⁷ Pro účely demonstrace nevědomosti – mohli bychom říct i hlouposti – Montesquieu používá přirovnání: „Když divoši v Louisianě chtějí mít ovoce, porazí strom a pak teprve trhají ovoce. To je vláda despotická. (Montesquieu, 2003: 92)“

Rousseau, obecná vůle

a sociální nerovnost

Jean Jacques Rousseau [žán žak rusó], který žil v letech 1712 až 1778 (Britannica, 2016h), byl kontroverzním francouzským teoretikem švýcarského původu, který se zapsal do dějin politických teorií, ale i do dějin pedagogiky nebo hudby (více o jeho životě viz Naxera et al., 2013). Mezi jeho nejvýznamnější díla, která mají dopad na politickou teorii, patří *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* (1989) a *O společenské smlouvě* (2002) nebo *Emil čili O vychování* (1926). V této kapitole interpretujeme první dvě zmíněná díla, protože *Emil* je dílo spíše pedagogické, i když vliv má i na formování feministických teorií (které se vůči obsahu *Emila* vymezují). Výběr prvních dvou děl je dán jejich vzájemnou návazností, která umožňuje zmapovat hlavní Rousseauovy myšlenky od ontologie člověka po jeho vývoj až do společenského stavu, včetně popisu typologie politických systémů. První zmíněná témata, tj. ontologie člověka a jeho vývoj do společenského stavu, je obsahem díla *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* (proto bude toto dílo i jako první interpretováno).

Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi

„Oč tedy přesně jde v tomto pojednání? Chci označit ve vývoji věci [nerovnosti – pozn. O. S.] okamžik, kdy násilí ustoupilo právu a příroda se podrobila zákonu, vysvětlit, jaká byla souvislost závazků, kdy se silný mohl rozhodnout sloužit slabému a národ se rozhodl získat pomyslný mír za skutečné štěstí. (Rousseau, 1989: 83)“ Rousseau sám určuje smysl a téma svého díla (zkráceně *Rozpravy*, viz i níže) relativně jasně a pro objasnění původu nerovnosti využívá jím konstruovaný evolucionismus člověka, kdy vychází z charakteristik člověka v přírodním stavu až po jeho sociální podobu. Vývoj

člověka jde od štěstí člověka v přirozeném stavu do hájeného pocitu bezpečí ve stavu společenském (Rousseau, 1989: 143).¹⁶⁸

Rousseauův evolucionismus vychází z glorifikace nutného přírodního vývoje, což znamená, že podle něj jsou dějiny vývoje člověka (včetně jeho sociální role) zároveň i dějinami přírody. Takový výchozí bod je ale problematický, protože Rousseau váže přírodní zákony na zákony společenské (Rousseau, 1989: 85), což bylo ve společenských vědách překonáno (byť až ve dvacátém století). Přesto má jeho teorie nesporný dopad na současné politické teorie, protože odhaluje některé z paradoxů moci, vlastnictví a politických systémů, které tematizují liberální i komunitaristické teorie současnosti.

Přirozený stav (jako výchozí stav v Rousseauových úvahách) je spíše mlhavým bodem v ještě mlhavějších dějinách lidstva. Popis charakteristik přirozeného stavu Rousseauovi slouží k vymezení se vůči tehdejšímu společenskému stavu, který je středobodem jeho kritiky. Znalost přirozenosti člověka je nutná, protože bez ní není možné odhalit pojem a ideu práva, spravedlnosti apod. Pokud nebude odhalena vlastní podstata těchto pojmů, není možné nad jejich významem spekulovat a aplikovat je na současnou společnost (veškerá kritika by totiž postrádala smysl).

V přirozeném stavu je člověk divochem. Divoch nemá žádný majetek, žádné stálé obydlí a žádné společenské svazky (výběr partnera k rozmnožování je náhodný a udržování druhu probíhá fakticky „na potkání“). Typickým znakem divocha také je, že nepoužívá sofistikovanou řeč, ale spíše jen výkřiky, přičemž důvod je relativně prostý: pokud divoch nepěstuje společenské vztahy, nepotřebuje řeč ke kultivaci takových svazků.¹⁶⁹ I přes to, že divoch je nejslabší ze všech tvorů, jeho schopnosti jsou přírodou sestaveny tak vhodně, že nemusí bojovat o přežití. Výhodou divocha oproti jiným tvorům je, že se umí přizpůsobit a přivlastňuje si všechny charakteristiky zvířat díky pozorování jejich chování, silných a slabých stránek apod. (Rousseau jako příklad přizpůsobení uvádí všežravost divocha). Nejdůležitějším znakem divocha ale je, že nerozlišuje mezi dobrem a zlem, protože takové kategorie vůbec nezná kvůli tomu, že není v žádných společenských svazcích, a proto o těchto abstraktních kategoriích ani nemá s kým spekulovat či je vůči jednání někoho jiného poměřovat (Rousseau, 1989: 78–79, 86–87, 98, 102–103).

Divoch se řídí pouze podle svých sklonů, nikoliv dle abstraktních kategorií dobra a zla. Divoch ví, co má dělat a to, že nerozlišuje mezi dobrem a zlem neznámá,

¹⁶⁸ Implicitně je patrný i jakýsi „mezistav“, kdy člověk přechází od divocha do fáze společenského jedince (srov. např. Masters, 2015: 224).

¹⁶⁹ Například podle Mary Gregoryové je řeč hlavním atributem, který významně posouvá vývoj divocha směrem ke stavu civilizovaného jedince (Gregory, 2012: 127).

že by se nemohl podle nějakým měřítek chovat dobře či špatně – jen měřítko v přirozeném stavu neexistují a hodnotit divocha tak zpětně můžeme my, kdo žijeme ve stavu společenském, kde různá měřítko existují. Divoch (jako člověk v původním přírodním stavu) má dva základní sklony. Prvním sklonem je sebezachování (skrze vědomí vlastní smrtelnosti, které nemá zvíře a prostřednictvím odpočinku, jídla a pohlavního aktu) a druhým je soucit s trpícím, protože sám divoch ví, co je to bolest a hlad.¹⁷⁰ Sklon sebezachování je sice silnější než soucit, spolupůsobení obou sklonů ale ve výsledku znamená, že divoch nenapadá ostatní a fyzicky je jim schopen ublížit jen v okamžiku, kdy by byl nucen se bránit.¹⁷¹ Třetím důležitým sklonem (zde spíše schopností) je možnost zdokonalování sebe sama, kterou Rousseau dokládá na pozdějším vývoji mluvnice, stavby věty a vynálezu řeči obecně. V přírodním stavu se od sebe divoši liší jen rozdílnou fyzickou silou, jejich rozum odpovídá jejich základním potřebám a jeho úroveň je podobně rozvinutá. Na druhou stranu je i fyzická nerovnost v přírodních podmínkách nivelizována díky přizpůsobení divocha a absenci sociálních vazeb.¹⁷² Všichni divoši mají také společnou přirozenou svobodu, která spočívá v možnost vědomé volby, nikoli nutnosti volby řízené instinkty (typické pro zvířata). Rousseau dobrovolnost volby na základě úvahy člověka dává do spojitosti se soucitem jako sklonem a přináší obecný princip, který je dobrý (divoch ale neví, že je dobrý, jen se jím jednoduše řídí), tj. konej své dobro tak, abys co nejméně škodil jinému. Tento princip je přirozený (je přirozeným právem), nikdo ho nemůže divochovi odebrat a divoch na něj nepřichází rozumem, protože rozum v tomto případě zastupuje vrozený sklon (Rousseau, 1989: 80–81, 92–94, 97, 103, 107, 111, 136).

Schopnost zdokonalování, jako třetí výše zmíněná schopnost, stojí u zrodu proměny divocha až do fáze člověka civilizovaného, ale není sama o sobě příčinou takové proměny. Příčiny jsou různé, nahodilé a ne všechny jsou známé. V každém případě příčiny změny se změnou samotnou přinášejí i sociální (politickou)

¹⁷⁰ I přes vědomí soucitu díky fyzické bolesti Rousseau tento sklon chápe jako ctnost, skrze kterou divoch váží každý svůj čin. Soucit je tak ojedinělou vrozenou ctností, která je rozpoznatelná i u zvířat, ale u člověka je nejsilnější (Rousseau, 1989: 105). Na jiném místě ale Rousseau (1989: 107) není tak explicitní v otázce spojení soucitu s kategorií ctnosti: „[...] Je tedy jisté, že soucit je cit přirozený, který tím, že v každém jednotlivci oslabuje lásku k sobě, přispívá k uchování celého druhu. Soucit nás nutí spěchat bez uvažování na pomoc těm, které vidíme trpět. V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost [...]“

¹⁷¹ „Všichni ti, kteří mluvili o nutnosti, chtivosti, útisku, přání a pýše, přenesli do přírodního stavu myšlenky, které vzali ze společnosti: mluvili o divochu a líčili člověka civilizovaného. (Rousseau, 1989: 84)“

¹⁷² Hovoříme ale o těch, kterým se podaří přežít. „Příroda nakládá s lidmi stejně, jako nakládal zákon ve Spartě s dětmi občanů. Ty, kteří jsou dobré tělesné soustavy, učiní silnými a mohutnými, a všechny ostatní nechá zahynout. (Rousseau, 1989: 87)“

nerovnost, která jen zvýrazňuje v pravém přirozeném stavu těžko postihnutelnost nerovnost fyzickou. Mezi nahodilou příčinou proměny počítá Rousseau populační růst, který přinesl větší nutnost přizpůsobení se nové situaci. Divoch začal častěji pozorovat, že ostatní divoši mají mezi sebou nějaké vztahy a začal se do těchto vztahů zapojovat. Sociální svazek v divochovi začal vyvolávat opatrnost před jinými lidmi a divoch si uvědomil, že je svrchovaný nad zvířaty. Vzbudil se v něm další dosud nepoznaný pocit, totiž pýcha. Pocit svrchovanosti a vlastní výjimečnosti se ale začal promítat i do mezilidských vztahů. Divoch začal myslet na sebe a pro své vlastní účely volil dvojí taktiku pro styk s dalšími lidmi. Zaprvé se spojoval s ostatními lidmi a kooperoval s nimi tak dlouho, dokud to bylo pro něj výhodné (například společný lov zvířete, které by jeden divoch nepřemohl). Zadruhé otevřeně začal druhé využívat buď fyzickým nátlakem (pokud byl silnější), nebo lží (pokud byl v dané situaci slabší). Člověk, v němž se dřívější charakter divocha otupoval, začal být ve využívání ostatních více nebo méně úspěšný (dle každého jednotlivce), celkově ale efektivita činností stoupala a člověk (obecně řečeno) měl postupně víc, než mohl spotřebovat. Svou prací vytvořil statky, které potřeboval chránit, pokud je nemohl nebo nechtěl ihned spotřebovat, případně pokud statky nepodléhaly rychlé spotřebě. Divoch se postupně začal usazovat, prohlašoval oblíbené území za své a jemu oblíbení lidé byli jeho spojenci či jeho partneři¹⁷³ a děti (zde se ukazuje základní rozdělování majetku i jiné příslušnosti jako „mé“ a „tvé“). Výsledkem byl vznik soukromého vlastnictví, které se stalo katalyzátorem dalších bojů a hádek, které dříve divoši neznali.

Mohlo by se zdát, že přítomností neustálých bojů člověk rozvíjel své fyzické schopnosti, nicméně nebylo tomu tak, protože člověk sám sebe stále více oslaboval, protože kumuloval věci pohodlné, na které si rychle zvykl (a vyhledával je). Tím byla dle Rousseaua přivozena první příčina zla pramenící ze soukromého vlastnictví: lidé nebyli šťastní, když měli nadbytečné věci, protože si na ně zvykli; byli ale nešťastní, pokud je neměli. Zavedení soukromého majetku sice vedlo k fyzickému oslabování člověka, na druhou stranu ale posilovalo duševní stránku, především kalkulující rozum, kvůli nutnému plánování „co s majetkem“ a jak jeho množství ještě znásobit pro lepší uspokojování vlastního pohodlí. Rozvíjení rozumu v kombinaci se slabostí vyústilo ve strach ze ztráty majetku a zároveň ze ztráty společenské prestiže. Společenská prestiž by se mohla vytratit, pokud by nově ceněné duševní (zde chápěj jako rozumové) schopnosti někdo neměl (tím vznikla přetvářka) a navíc by se taková absence

¹⁷³ Lásky je podle Rousseaua umělým výtvozem společnosti, který slouží ženám k přípravě nadvlády nad muži (Rousseau, 1989: 109).

projevovala ve společenských vztazích.¹⁷⁴ Rozum, slabost, strach a přetvářka potlačily i přirozený soucit člověka, jako jedinou přirozenou ctnost, kterou měl v původním a čistém divošském přirozeném stavu (Rousseau, 1989: 113, 116–125, 127).

Tento výsledný mix vedl ke zlomu iniciovanému největšími vlastníky. „Bohatec nemá závažných důvodů, aby se ospravedlnil, a dostatečných sil, aby se ubránil. Snadno kořistí z jednotlivce, ale sám je vykořisťován tlupami lupičů, je sám proti všem, protože se pro vzájemnou žárlivost nemůže spojit se sobě rovnými proti nepřátelům, kteří jsou spojeni společnou nadějí na loupež. Nezbytnost ho nakonec donutila, aby si vymyslel plán, nejprohnanější, jaký mohl vzniknout v lidské duši: využít ve svůj prospěch sil těch, kteří ho ohrožovali, učinit si obránce ze svých protivníků, vnuknout jim jiné zásady, dát jim nové zřízení, jež by mu bylo právě tak příznivé, jak mu přírodní právo bylo neblahé. (Rousseau, 1989: 128)“ Proměna znamená faktický vznik společnosti, postavené na dohodě o jejím založení, za účelem zákonnosti s cílem mírového stavu. Zákonnost by byla poplatná všem a všichni by si byli rovni v trestu za porušení zákonných pravidel. Tímto způsobem by vznikla jedna svrchovaná moc ve státě, jehož primárním účelem by měla být ochrana občanů (včetně sebezachování). Podle Rousseaua je tento fakt rámován zoufalostí (obavami nastíněnými výše) obou skupin, jak bohatých, tak chudých, ve výsledku ale nový stav pomáhá bohatým a chudým staví nové překážky (Rousseau, 1989: 128–129). Přirozený stav je společenskou smlouvou (onou dohodou), kdy vznikne stát a s ním je zničena i přirozená svoboda.¹⁷⁵ Destrukce přirozené svobody je potvrzena politickou nerovností, která je skrze společenskou smlouvu všemi lidmi de facto schválena. Politická nerovnost není ovlivněna jen nerovností sociální (tj. že je někdo ceněn ve společnosti více a někdo méně), ale také nerovností fyzickou, protože ta skrze sílu (nebo jiné vlohy) jen zvětšuje rozdíly mezi lidmi. Nerovnost v civilizovaném státním stavu je kombinací faktického bohatství a chudoby, schopnosti či relativní neschopnosti (například i při tanci nebo co se týče fyzického vzhledu), a to vše založené na důvěře (mohli bychom říct i legitimitě, pokud ji budeme chápat jako

¹⁷⁴ „[...] protože jen tyto vlastnosti mohly získat vážnost, bylo brzy třeba je mít nebo je alespoň předstírat. Pro vlastní prospěch se musel člověk tvářit někým jiným, než kým byl ve skutečnosti, být a jevit se se staly dvěma zcela rozličnými pojmy. Z této rozdílnosti vznikl okázalý přepych, klamná lest a všechny nectnosti, které ji doprovázejí. Na druhé straně se člověk, dříve volný a nezávislý, stal množstvím nových potřeb podrobeným takřka celé přírodě a hlavně svým bližním, stal se v jistém smyslu jejich otrokem, i když byl jejich pánem. (Rousseau, 1989: 125–126)“

¹⁷⁵ „I rozumní viděli, že je třeba obětovat jednu část své svobody, aby zachovali druhou, jako raněný si dá amputovat ruku, aby zachránil ostatní tělo. (Rousseau, 1989: 129)“

„pouhé“ ospravedlnění) a akceptaci existence soukromého vlastnictví.¹⁷⁶ Pasivita nerovných vůči nerovnosti samé je vedena umělou ctižádostí, skrze kterou akceptují vládu a souhlasí s absencí svobody a reálné rovnosti (Rousseau, 1989: 83, 120, 139).

Všechny zmíněné prvky Rousseau používá pro hodnocení dobrého či špatného státu. Čím více je ve státě přítomno relativní bohatství (vůči relativní chudobě), šlechtictví, moc a osobní oceňované zásluhy (jako základ pro uplatnění ctižádosti), tím je stát horší. Charakter státu je ale determinován společenskou smlouvou, protože obě strany (ovládaní a vládnucí) musí plnit své závazky ze smlouvy vyplývající (pokud by se tak nedělo, je možné od smlouvy odstoupit). Podoba společenské smlouvy určuje i politické zřízení státu. Pokud by byl v době založení státu jeden jednotlivec poměrně výrazně bohatší než jiní, stal by se králem a vznikla by monarchie. Podobně vznikla aristokracie jako systém vlády skupiny nejbohatších a demokracie, jako systém nejvíce se blížící přírodnímu stavu, protože rozložení majetku je (opět relativně) podobné. Snaha o udržení se u moci nicméně přispěla k dědičnému následnictví, což ovládaní přijali z obavy o svou vlastní bezpečnost. Dědiční vládnucí postupně začnou chápat úřad jako svůj vlastní a vzdalují se od služby lidu, primárně za účelem ochrany (Rousseau, 1989: 137–138, 140, 142). „Když sledujeme vývoj nerovnosti v těchto různých revolucích, pozorujeme, že zřízení zákona a vlastnického práva je jeho první mezník, zavedení úřadů druhý a změna moci zákonná v moc libovolnou třetí a poslední. (Rousseau, 1989: 139)“ Ve výsledku se dřívější smluvní partner stává otrokem (k tomuto tématu se ještě vrátíme v následující kapitole).

Pokud by vývoj společnosti a státu probíhal podle právě popsaného vývoje, musí se Rousseau nutně vypořádat s námitkou, jak je možné, že neexistují na světě stejné státy se stejným společenským zřízením. Námitku se snaží Rousseau řešit poukazem na zdánlivou ctnost, na přetvářku a sebelásku, protože stejně tak, jak jsou si lidé nerovni co do počtu a veřejného uznání v obecně pojatém společenském stavu, tak jsou si nerovné skupiny lidí vůči sobě, se kterými se jedinci identifikují jako s částí alespoň sobě rovnou – typicky to můžeme pozorovat u vzniku národů. Národy se vytvářejí stejně přirozeně jako sobě nerovné skupiny. A protože i zde je přítomná „nerovnost ve ctnosti“, tak mezi sebou národy bojují, což je příčinou mezinárodních válek a zároveň i vzniku rozdílných států. Navíc: degenerace každého z divochů probíhá různým tempem a stejně probíhá i proměna společenských smluv u každého z národů, i když to je spíše předpoklad, protože Rousseau o tom otevřeně nehovoří (Rousseau, 1989: 130–131).

¹⁷⁶ „Onen člověk, který si obsadil jistý kus pozemku, prohlásil: Tohle je mé! a našel dost prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti. (Rousseau, 1989: 115)“

O společenské smlouvě

„Člověk se narodil svoboděn a všude je v okovech. Ten, kdo se má za pána ostatních, zůstává větším otrokem než oni. (Rousseau, 2002: 12)“ Touto první větou z první kapitoly s názvem „Námět této první knihy“ uvozuje Rousseau své dílo *O společenské smlouvě* a čtenáři dává tušit, že navazuje na své starší dílo *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. Svoboda a otroctví je tedy tématem i pro toto novější Rousseauovo dílo, nicméně se nevěnuje oběma pojmům v kontextu přirozeného stavu, ale již v rámci existující společnosti. Rozdíl mezi svobodou v přirozeném a společenském stavu je patrný, protože oba pojmy si vzájemně svým obsahem odporují. Společenská svoboda má ale přesto něco společného se svobodou divocho: obě totiž vycházejí z přirozenosti sebezachování. Na druhou stranu je rozdíl v tom, že divoch v přirozeném stavu svou svobodu realizuje v kontextu přírodního stavu, kde uspokojuje jen základní potřeby, zatímco ve společenském stavu má člověk společenský rozum a usuzuje, co je pro něj v kontextu jeho nadstandardních potřeb (na které si ale již zvykl) nejvýhodnější. Vedle svobody a rozdílů či společných prvků v přirozeném a společenském stavu Rousseau tematizuje již zmíněné otroctví. Otroctví není přirozené, přirozeností člověka je, že se jako svobodný rodí (tím Rousseau polemizuje s Aristotelem), nicméně pokud se narodí do společenského stavu, který panuje, stává se otrokem a nezáleží na tom, zda z jeho postavení vládne, nebo je ovládán. Otrokem je civilizovaný člověk vždy, protože se vzdálil od přirozeného stavu, není divochem a nemůže tak svou svobodu realizovat, i když se jako svobodný narodil. Okovy jsou dány uměle, jsou produktem společenské smlouvy a jejích mocenských svazků (Rousseau, 2002: 13, 15).¹⁷⁷

Společenská svoboda a společensky určené otroctví jsou dva póly, do jejichž tematických rozdílů Rousseau zasazuje podobu společenské smlouvy,¹⁷⁸ jejíž nastavení se promítá do různých typů politických systémů. Interpretaci díla *O společenské smlouvě* můžeme rozdělit buď podle tematizace otroctví nebo svobody a s nimi přidružených pojmů, nebo systémově rozlišit jednotlivé typy politických systémů a provést jejich kritiku při stavbě konkrétních Rousseauových opatření, která by měla otupit otroctví a podtrhnout svobodu, byť již tu společensky omezenou, tj. svobodu

¹⁷⁷ „[...] Adam byl suverénem světa, tak jako byl Robinson suverénem svého ostrova, dokud byl jeho jediným obyvatelem [...] (Rousseau, 2002: 16)“

¹⁷⁸ Její základní kontury jsou již patrné z Rozpravy, nicméně je nutné dodat několik doplňujících charakteristik: zaprvé se jedná o jediný zákon, u kterého je nutná jednomyslnost (u ostatních je podstatný poměr hlasů vůči důležitosti – čím důležitější zákon, tím větší shoda je vyžadována); a zadruhé pokud je někdo proti společenské smlouvě, fakticky přestane spadat do společenství a stává se cizincem (Rousseau, 2002: 120–121).

civilizované člověka (nikoliv divocha). V následující interpretaci se budeme držet druhé (systémové) varianty, před níž ale vysvětlíme řadu důležitých pojmů, nutných pro celkové porozumění.

Stát a politický systém

Typů politických systémů je značné množství, stejně jako typů států. Státy se liší dle své velikosti (měřítka jsou rozsah území a počet obyvatel) a dle svého účelu (např. obchod, válka, ctnost apod.). Vlivy vůči jejich uspořádání ale nevyplývají pouze z velikosti nebo účelu, záleží také na charakteru společnosti, která je dána rozdílnými přírodními vlivy¹⁷⁹ (úrodnost kraje, podnebí apod.) a sklony příslušníků společnosti (včetně stravovacích návyků). Pokud odhlédneme od hlediska geograficko-politického, je třeba vyzdvihnout další měřítko, které se již více týká politické filozofie, a tím je poměr mezi svobodou a rovností (Rousseau, 2002: 59–60, 62, 69, 94).

Svobodu jsme již tematizovali výše, pod rovností má Rousseau na mysli rovnost před zákonem,¹⁸⁰ která je nicméně ovlivňována základní premisou (která je materiální pouze zdánlivě), aby žádný občan „[...] nebyl tak bohat, aby si za to mohl koupiti jiného občana a že žádný by nebyl tak chudý, aby se musil prodávati [...]“ (Rousseau, 2002: 62)“ Tento princip je také poplatný pro limity svobody, protože dohoda (rozuměj i společenská smlouva), která by zcela omezovala jednoho člověka a druhého oprávnila k plné moci nad prvním, by byla neplatná, i když by se obě strany rozhodly svobodně. Taková dohoda by zkrátka popírala přirozenost (Rousseau, 2002: 19).

Všechna uvedená měřítka se navzájem ovlivňují, a proto je každý politický systém unikátní. I přes uvedenou rozdílnost mají politické systémy ale v něčem společné obecné charakteristiky. Jedná se o společnou vůli, sílu a snahu o své vlastní přežití, byť konkrétní obsah těchto charakteristik je v konkrétním státě vždy jiný. Pod vůlí Rousseau chápe moc zákonodárnou a pod silou moc výkonnou (Rousseau, 2002: 39, 63, 67, 73). Snaha o přežití je pak základní funkcí státu jako umělého výtvaru.

Moc zákonodárná a výkonná jsou u Rousseaua navázány na pojmy obecné vůle a suverenity, protože bez jejich vysvětlení nelze adekvátně vysvětlit obsah jednotlivých typů vlády, které Rousseau představuje jako zastřešující, byť každý konkrétní systém

¹⁷⁹ Přírodní faktory a jejich proměnlivost tvoří i poznatky k důvodu odlišného vývoje různých společností na světě, které jsme řešili na konci interpretace *Rozpravy*. „V každém podnebí tedy lze podle přirozených příčin určit formu vlády, k níž síly podnebí ji přitahují, ba dokonce říci, jaký druh obyvatel má míti.“ (Rousseau, 2002: 91)“

¹⁸⁰ Příkladem smyslu rovnosti a jejího faktického uplatnění může být trest smrti: „[...] abychom se nestali obětí vraha, svolujeme k tomu, abychom zemřeli, kdybychom se jím stali.“ (Rousseau, 2002: 44)“

je originální. Shrňme prozatím, že Rousseau rozlišuje státy a politické systémy. Politické systémy jsou tématem o sobě a bude jim věnován samostatný prostor. Charakter států ovlivňuje jejich velikost, přírodní vlivy, návyky obyvatel a poměr mezi rovností a svobodou. Poslední zmíněný poměr nás zajímá nejvíce, protože determinuje nastavení moci výkonné (síla státu) a moci zákonodárné (vůle státu). Oba pojmy jsou důležité nejen pro stát jako takový, ale i pro tvorbu typologie politických systémů. Abychom oba pojmy ale mohli vysvětlit, musíme nejdříve objasnit pojmy suverenity a obecné vůle, které Rousseau velmi specificky používá.

Suverenita a obecná vůle

Suverenita je vytvářena suverénem. Suverén je složen z jednotlivců a má stejný zájem jako jednotlivci, protože pokud by tomu tak nebylo, suverén by (logicky) nebyl tvořen jednotlivci a nehájil by tak jejich zájmy. Jednotlivci mají občanský status vyplývající ze společenské smlouvy, protože společenskou smlouvou člověk ztrácí svou přirozenou svobodu a získává svobodu občanskou, včetně práv na vše, co vlastní. Suverén není pán nad nerovnými, protože je tvořen všemi občany s jejich občanskou svobodou a rovností (viz také výše). Suverén je svrchovaný, jeho moc je nedělitelná (Rousseau, 2002: 28). Suverenita je tedy princip svrchovanosti suveréna, který sleduje zájmy celku, včetně společenské svobody jednotlivců.

Obecná vůle je naproti tomu vyjádřením obecných principů, dle přání a představ suveréna (v rámci jeho suverenity), tedy dle přání všech občanů. Obecná vůle je závazná: „[...] kdokoli by odepřel poslechnouti obecnou vůli, bude k tomu donucen celým tělesem: to znamená jen, že bude nucen, aby byl svobodný; neboť taková je podmínka, která chrání každého občana před každou osobní závislostí, dávající každého občana vlasti [...] (Rousseau, 2002: 29)“ Princip závaznosti obecné vůle je absolutní, obecná vůle jako taková je umělým konstruktem vytvořeným suverénem dle jeho přání a představ (na bázi společenské smlouvy), zároveň je legitimní (má morální posvěcení a řídí se rozumem, nikoliv sklony) a jeho obsah tvoří souhrn postojů všech občanů, tj. civilizovaných lidí. Souhrn vůlí všech občanů vytváří obecné dobro, protože to má být účelem společenské smlouvy a jejím výsledkem (my všichni konáme dobro pro sebe). Přesto: absolutnost obecné vůle může budít nedůvěru, zda jsou tedy všichni občané zároveň suverénem a zda suverén hájí obecnou vůli jejich společenské svobody, když je působnost obecné vůle tak absolutní. Tento problém se Rousseau snaží řešit tím, že absolutní obecnou vůli implicitně odlišuje od vůle totální či totalitní tak, že absolutní obecné vůli přísluší jen principy společenských

zájmů na společenské úrovni, které nezasahují do úrovně soukromé.¹⁸¹ Jinými slovy: rozhodnutí obecné vůle by nemělo být aplikovatelné na vztahy v soukromé sféře. Rozdíl mezi absolutní obecnou vůlí a pomyslnou totalitní obecnou vůlí (chápejme jen jako pracovní pojem, který Rousseau nepoužívá) je zřejmý, problémy se tím ale nevyčerpaly. Absolutní obecná vůle je nedělitelná, právě proto, že je absolutní. Další problém je zakořeněn v nedělitelnosti, protože se projevuje tím, že Rousseau odmítá tvorbu jednotlivých spolků, kde by občané vyjadřovali své postoje a vytvářeli tím jakési jednotlivé obecné vůle. Obecná vůle je jen jedna, je to vůle národa a společnosti, které vznikly společenskou smlouvou. Jinými slovy: Rousseau chápe působení politických stran a zájmových skupin jako negativní a odporující zájmům většiny vyjádřených v obecné vůli skrze hlasování (Rousseau, 2002: 28, 30, 35, 121), což je z hlediska dnešní politické filozofie jen těžko udržitelné. Hájitelné argumenty Rousseau představuje v celé své koncepci demokracie, se kterou se blíže seznámíme až v další kapitole (právě nastolený problém je ale třeba mít na zřeteli).

Obecná vůle je (jak bylo patrné) provázána se suverénem, protože suverén konkrétní obsah obecné vůle vytváří (Rousseau, 2002: 116) a vytváří jej vždy *ad hoc*. „Suverén může snadno říci: já právě chci to, co chce ten člověk a ten člověk, nebo alespoň to, co říká, že chce; nemůže však říci: to, co bude chtít tento člověk zítra, to budu chtít také, protože je absurdní, aby si vůle dávala pro budoucnost okovy [...] (Rousseau, 2002: 35)“ Suverén určuje obecnou vůli, podle které by se měli řídit všichni občané, to ale neznamená, že by byla obecná vůle tvořena nutně jen součtem hlasů při hlasování všech občanů (to by byla ideální přímá demokracie), protože se jedná spíše o princip společného dobra, určený obecnými principy svobody a rovnosti (Rousseau, 2002: 29, 34, 38–39, 47).

Zákonodárná a výkonná moc

Výše zmíněná otázka přímé demokracie není Rousseauovi rozhodně cizí. Doporučuje, aby se národ scházel pravidelně v určitý den a aby byl tento princip chráněn a vymáhán zákonem. Shromáždění lidu je nejvyšším orgánem a ve chvíli jeho zasedání se ruší veškerý výkon moci dříve ustavených úředníků. Úředníci mohou být zvoleni znovu (Rousseau, 2002: 104–105). Shromáždění musí vždy na počátku svého zasedání řešit dvě základní otázky, které určují charakter společenské smlouvy. „První: Je-li

¹⁸¹ „Jakmile suverén to žádá, je občan povinen poskytnouti státu všechny služby, které může poskytnouti, ale suverén naopak nemůže ze své strany zatížit občany žádným poutem, neužitečným společností: nemůže to ani chtít, neboť podle zákona rozumu nic se neděje bez příčiny, stejně jako podle zákona přírody. (Rousseau, 2002: 40)“

suverénovi libo, aby se zachovala dosavadní forma vlády. Druhý: Je-li lidu libo ponechati správu vlády těm, kteří jsou jí právě pověřeni. (Rousseau, 2002: 115)“

Shromáždění lidu je institucí zákonodárné moci a zákon určuje všechna práva ve společnosti. Rousseau o zákonu přímo říká, že je to látka obecná, podobně jako obecná vůle. Má tím na mysli, že zákon je rovný ke všem občanům, a tím platí pro všechny stejně. Zákon je natolik obecný a principiální, že by se neměl týkat konkrétního člověka. Nekonkrétnost a abstrakce se projevuje v určení pravidel pro všechny a také v nemožnosti volby konkrétního člověka do konkrétní funkce. Zákon může zavést například princip monarchický, tedy že zemi bude vládnout král, může dokonce obecně ustanovit dědičné principy následnictví trůnu, ale určovat konkrétní osoby do konkrétních pozic, to zákonodárné moci nepřísluší. Pokud ve státě vládnou takto ustavené zákony, pak je stát republikou bez ohledu na formu správy (tj. složení a charakter moci výkonné). Zákony jsou podmínkami občanského soužití a jsou vytvářeny zákonodárnou mocí, která je řízena principy obecné vůle. Jak ale poznamenává Rousseau, obecná vůle je sice vždy platná, ale lidé, kteří ji vytvářejí, nejsou vždy osvícení. Po vysvětlení „absolutnosti“ obecné vůle (byť se jednalo o velmi všeobecné principy), najednou před námi v zákonodárné moci stojí nutnost jakési výchovy lidí ve společenské sféře. Viditelný a náhlý rozpor Rousseau ale záhy oslabuje, protože podle něj je třeba učit občany, aby mohli poznat, co chtějí – nikoliv je učit to, co chtějí mají. K výchově je nutný zákonodárce.¹⁸² Zákonodárcem Rousseau nemyslí občany, kteří jako celek vytvářejí obecnou vůli (v tomto případě ji můžeme zjednodušit pod základní principy vyplývající ze společenské smlouvy), ale toho, kdo zákony sepisuje a zároveň nemá zákonodárné právo (ve smyslu moci). Z uvedeného vyplývá, že v Rousseauově teorii musíme vždy rozlišovat mezi zákonem, zákonodárcem a zákonodárnou mocí (Rousseau, 2002: 46–49, 52) a pod zákonodárce lze dosadit pojem poslance (je však zřejmé, že nemá stejný význam, na jaký jsme zvyklí v dnešních zastupitelských demokraciích).

Zákonodárná moc je tvořena všemi lidmi skrze obecnou vůli. Problém je ale v její svrchovanosti, dělitelnosti, ale zároveň tím, že je tvořena množstvím lidí. Rousseau tento nepřehledný mix řeší příkladem: „Předpokládejme, že stát se skládá z desíti tisíc občanů. Na suveréna se lze dívat jen kolektivně a jako na těleso; ale na každého

¹⁸² Nástrojem výchovy pak může být občanské náboženství, které vytváří svá národní dogmata týkající se státu a posilující vědomí pospolitosti. Články tohoto náboženství vždy stanovuje suverén (Rousseau, 2002: 149–150, 154; k tématu v současnosti viz také Gentile, 2008). Je třeba nicméně dodat, že Rousseau kritizuje křesťanství, a to jako náboženství a zároveň i jako „produkt“, který z něj vytvořila katolická církev. Křesťanství není podle Rousseaua slučitelné s republikanismem (Rousseau, 2002: 153).

soukromníka jako na poddaného se díváme jako na jedince: tak suverén má se k poddanému jako deset tisíc k jedné; to značí, že každý člen státu má pro sebe jen desetitisíc díl svrchované moci, ačkoliv je jí cele podroben. (Rousseau, 2002: 69)“ Oddělení rolí jednotlivce na soukromníka a na „vlastní“ díl suveréna opět otupuje (netvrším, že ale řeší) možnou námitku proti totálnímu vyznění obecné vůle. Zákonodárnou moc prostřednictvím podílu na tvorbě obecné vůle Rousseau přisuzuje jednotlivci a celku jako kolektivní sociální entitě, která nemá dopad na soukromou sféru jednotlivce, ale plně reguluje společenskou sféru (prostřednictvím zákona). Obecná vůle je zároveň nedělitelná, protože kdyby jednotlivců ve státě bylo třeba milión, každý by měl podíl jednu milióntinu. Rousseau dokazuje nedělitelnost obecné vůle její „dělitelností“, nikoliv však rozdělováním, kdy je celek „moci“ vyplývající z obecné vůle stále stejný (jen je v jiném poměru rozpočítán). Rousseau dokonce tvrdí, že čím více je obyvatel, tím je poměr každého jednotlivce k celku menší a tím je menší i společenská svoboda takového jednotlivce (tím se opět snaží dokázat, že celek je pořád stejný, jen „rozkrájen“ jiným způsobem). Problém obecné vůle a jejího vztahu k zákonodárné moci je (zdá se) vyřešen, zbývá objasnit poměr mezi zákonodárcem a zákonnou mocí. Zákonodárná moc potvrzuje zákony sepsané zákonodárcem (poslancem či poslanci)¹⁸³ buď přímo na shromáždění všech občanů, nebo nepřímo tichým souhlasem, kdy je vždy ponechána možnost zákon odvolat, nebo ho změnit (Rousseau, 2002: 52, 70, 102). Poslední uvedená poznámka je nutná, protože není představitelné, aby se ke schvalování každého zákona scházeli všichni občané, a zároveň to dokládá principiálnost (nikoliv taxativnost) obecné vůle.

Výkonná moc, jako druhé téma této podkapitoly, se zakládá na moci zákonodárné. Již bylo výše určeno, jakým způsobem se na všeobecném shromáždění rozhoduje o státním zřízení a úřednících. Výsledkem hlasování jsou vždy dva nové zákony, které zakládají novou výkonnou moc – první zákon řekne, jaký bude mít charakter a druhý, kdo bude ve zřízených funkcích. Výkonná moc tedy není závislá na společenské smlouvě, ale na zákonu, který dá zákonodárná moc skrze obecnou vůli. Výkonná moc má za úkol sjednocovat faktický stav a přání vyjádřené obecnou vůlí. V takovém smyslu je vláda pouhým sluhou suveréna, nikoliv suverénem samotným (Rousseau, 2002: 71, 112-113). „Co je tedy vláda? Zprostředkující těleso zřízené mezi poddanými a suverénem k jejich vzájemnému styku, pověřené výkonem zákonů

¹⁸³ Tímto Rousseau mj. odmítá zastupitelskou demokracii, která podle něj vychází z nerovného a nespravedlivého feudalismu a navíc je i logicky rozporné, aby si svrchovaná entita dala nadřízeného, tedy někoho „svrchovanějšího“ (Rousseau, 2002: 108, 111). „Svrchovanou moc se nedá zastupovat z téhož důvodu, pro který se nemůže zciziti; spočívá v podstatě v obecné vůli a vůle se nemůže zastupovati. [...] Poslanci lidu tedy nejsou a nemohou být jeho zástupci [...]“ (Rousseau, 2002: 108)“

a udržováním svobody jak občanské, tak politické. (Rousseau, 2002: 68)“ Musíme si opět uvědomit, že poddaný je jednotlivec a suverén je tvořen jednotlivci – vše se odvíjí od jednotlivce a jeho společenské svobody. Součástí vlády mohou být úředníci, knížata, králové apod. (k tématu samostatně níže), v každém případě je ale takový stát republikou, protože podléhá zákonnosti.

Typologie politických systémů

„[...] vláda ochabuje, čím více se úředníci rozmnožují; [...] čím je národ početnější, tím se má více zvětšit zadržující moc. Z toho plyne, že vztah úředníků k vládě má být opačný než vztah poddaných k suverénu; to značí, že čím více se stát zvětšuje, tím více se má vláda zúžit; takže počet vládnoucích se zmenšuje v poměru k zvětšování národa. (Rousseau, 2002: 75)“ Typologie politických systémů závisí u Rousseaua na principu nedělitelnosti obecné vůle a zákonodárné moci, konečně vyjádřené v principu republikanismu. Rousseau ale přidává i měřítko velikosti státu (rozloha a počet obyvatel), protože se snaží vyvážit sílu vlády (skrze její efektivitu) a problém příliš rozsáhlého území. Rousseau cílí především na to, že čím více bude mít republika úředníků kvůli své velikosti, tím bude pravděpodobnější, že úředník bude sledovat své vlastní zájmy na úkor obecné vůle, již má být pouhým sluhou, ne samostatně rozhodujícím článkem, který moc užívá pro svůj vlastní prospěch (viz Rousseau, 2002: 73–74). Z tohoto důvodu se hodí pro velké státy monarchie, pro střední státy aristokracie a pro malé státy demokracie (Rousseau, 2002: 77).

Demokracie je systémem, kde všichni občané (nebo alespoň většina z nich) mají úřednickou funkci a vykonávají tak moc podle obecné vůle. Demokracii tak, jak ji chápe Rousseau, nemůžeme plně ztotožnit s ideálem přímé vlády všech, kde by bylo hlasováno o každém zákonu. Takováto „pravá“ demokracie nikdy neexistovala a nikdy ani podle Rousseaua existovat nebude.¹⁸⁴ Zaprvé je to proti přirozenosti, aby vládla většina a malý počet byl ovládnán; a zadruhé to není ani možné prakticky uskutečnit. Podobu demokracie podle Rousseaua jsme již představili výše, ale shrňme, že se zakládá na pravidelných setkáních všech občanů, kteří rozhodují o systému vlády a úřednících (poslancích). Schvalují také zákony, ale především zákony (sepsané poslanci) odmítají v případě, že jsou proti obecné vůli. Pokud je zákon v souladu s obecnou vůlí, většina „mlčí“ a zákon je odsouhlasen. Princip tichého souhlasu je praktický, protože supluje nutnost neustálého scházení se všech a hlasování o všech normách, sepsaných poslanci. Aristokracie je oproti demokracii

¹⁸⁴ „Kdyby byl národ bohů, vládl by si demokraticky. Vláda tak dokonalá se nehodí pro lidi. (Rousseau, 2002: 79)“

system, ve kterém má výkonnou moc několik úředníků (méně než polovina). Podtypy aristokracie jsou tři: přirozená, volená a dědičná. První, tj. přirozená, je vhodná pouze pro prosté národy, protože vzniká samovolně a vládnu nejmodřejší s přirozenou autoritou (což bylo v tehdejších společnostech nepravděpodobné). Aristokracie volená je nejlepší z možných typů aristokracie, protože odpovídá republikánskému smyslu založení a fungování státu.¹⁸⁵ Dědičná aristokracie je nejhorší, protože je v rozporu s republikánskými principy volby a vzdaluje se principu služby pro suveréna (aristokraté začnou chápat svou funkci jako svůj vlastní majetek a podle toho budou i jednat). Posledním systémem je monarchie, kde vládne jednotlivec, tj. monarcha, nebo velice málo jednotlivců (Rousseau uvádí příklady Sparty, která měla dva vládcy, a Říma v jedné z fází dějin, kdy bylo až osm císařů současně). Hlavním úkolem monarchie je udržovat stát, a proto by jeho schopnosti měly odpovídat rozloze státu. Rousseau klade patrný důraz na budování vnitřní kapacity státu a infrastrukturní moci, méně již na zvětšování území státu pomocí vojenských výbojů.¹⁸⁶ Dědičná monarchie je podle něj negativní jev, protože není umožněno lidu stanovit si svého vládcy a navíc je to systém riskantní, protože je možné, že bude vládnout nekompetentní vládcy. Důvod k zavedení dědičné monarchie podle něj leží v obavě z hádek o nástupnictví a s tím spojené destabilizace země. Dědičný princip v monarchii ale není i přes důraz na stabilitu nijak neospravedlnitelný (Rousseau, 2002: 76–78, 81, 85–86).

Nejlepší vládní forma je diskutabilní, protože kromě kritéria velikosti je vhodnost každé z uvedených forem dána dle počtu úředníků. Vhodný či optimální počet úředníků ale není přesně stanoven, protože opět záleží na okolnostech a politickém kontextu každé republiky. I přes rozličné okolnosti a politický kontext můžeme shrnout, že Rousseau rozlišuje několik obecnějších typů politických systémů. Vedle vhodných republikánských forem, u Rousseaua typicky demokracie, aristokracie a (poněkud paradoxně) monarchie, rozlišuje ještě jejich špatné formy vznikající skrze anarchii, chaos a nestabilitu. Anarchii tak u Rousseaua nemůžeme chápat jako systém bezvlády, ale jako přechodnou fázi absence funkčnosti politického systému (do té doby zavedeného), který ústí v jeho odvrácenou formu. Demokracie se zvrhá v ochlokracii (vládu davu), aristokracie v oligarchii (vládu nejbohatších) a monarchie buď v tyranii (uchvatitel královské moci, který nemusí být despotou), nebo v despocii

¹⁸⁵ Dokonce by mohla být i nejlepším z reálných systémů vládnutí vůbec. „Jedním slovem je nejlepším a nejpřirozenějším řádem, aby nejmodřejší vládl nad množstvím, když jsme si jisti, že budou nad ním vládnouti k jeho prospěchu a ne k svému prospěchu [...]“ (Rousseau, 2002: 81)“

¹⁸⁶ „S dostatečnou pákou lze jedním prstem oťrásti světem; ale abychom jej udrželi, je třeba ramen Herkulových.“ (Rousseau, 2002: 85)“

(staví se nad zákony a je vždy zároveň tyranem). Rousseau celkem rozlišuje sedm typů politických systémů, republikánský nebo nerepublikánský stát a anarchii jako proces destabilizace (Rousseau, 2002: 96, 98, 100–101).

Rousseauovo dílo je pozoruhodné svou komplexností a originalitou. Odkaz tohoto francouzského myslitele (narozeného v Ženevě) je interpretován různě vždy s ohledem na oblast, která je při jeho interpretaci preferována. Můžeme se například setkat s interpretací, že Rousseau byl jedním ze zakladatelů liberalismu, protože dává značný důraz na autonomii jednotlivce. Na druhou stranu je i interpretován jako socialista, a to kvůli svému negativnímu vztahu k soukromému vlastnictví. Mohl by být dokonce i interpretován jako konzervativce z důvodu svého důrazu na jednu ze základních funkcí státu, tj. přežít. Řadit Rousseaua mezi konzervativce by bylo ale velice problematické, protože přežití státu není jeho vlastní účelem a společenská smlouva, dle které byl založen, není věčná a nezměnitelná, ba naopak. Rousseaua lze vnímat i jako zastávce přímé demokracie, a tím i odpůrce zastupitelského typu demokratického vládnutí, je třeba ale pamatovat na to, že není zastáncem přímé demokracie v její ideální podobě. Velkou roli hraje v jeho teorii institut „tichého souhlasu“. Motivů pro zkoumání Rousseaua je více a mezi nejzajímavější principy jeho politické filozofie patří obecná vůle a podoba vývoje divocha v přirozeném stavu až do stavu člověka společenského po založení společnosti a státu.

Immanuel Kant a mírová etika

Dílo Immanuela Kanta¹⁸⁷ je pozoruhodné „hutnou“ principiálností a systematickostí založenou na etice. Immanuel Kant si ve svých dílech zakládal na přesnosti a dodržování posloupnosti jednotlivých termínů a jejich obsahu. Oblast jeho zájmu byla velice široká, nicméně je znám především díky své kritické epistemologii a morální filozofii. Mezi díla z těchto dvou oblastí patří zejm. *Kritika čistého rozumu* (2001), *Kritika praktického rozumu* (1996), *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou* (1992) nebo *Základy metafyziky mravů* (2014). Zmíněná díla nejsou „snadno čitelná“ (podobně jako u Hegela, kterého zmíníme v poslední kapitole), ale to jim na významu a klíčovém přesahu do jiných oborů neubírá, protože tato díla jsou pomyslným základem Kantových teorií a předpokladů, které se vztahují i k politické sféře.

Kantův význam nespočívá pouze v morální filozofii a filozofii vědy,¹⁸⁸ ale má značný dopad na politologii a mezinárodní vztahy, a to konkrétně v oblastech občanského republikánského zřízení a specifického chápání mezinárodních vztahů a způsobu jejich utváření mezi jednotlivými státy (jako autonomními jednotkami). Na poslední dvě zmíněná témata se zaměříme, když budeme interpretovat dvě krátká díla (v českém překladu spojená do jedné knihy), konkrétně dílo *K věčnému míru* a dílo *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* (1999). Stručnost děl se podepíše i na krátkém rozsahu této kapitoly – význam Kantova díla to ale rozhodně nesnižuje.

Mír, jako ústřední téma první knihy, není podle Kanta přirozeným stavem lidských vztahů. Přirozeným stavem lidských vztahů je válka, kterou ale nutně nechápe jako fyzický boj nějakých skupin vůči sobě, ale jako pomyslný stav permanentního ohrožení

¹⁸⁷ Immanuel Kant žil v letech 1724 – 1804 ve městě Královec (původně Königsberg), které patřilo k tehdejšímu Prusku. Dnes město nese název Kaliningrad a je pod správou Ruské federace (Britannica, 2016g).

¹⁸⁸ K těmto tématům doporučuji interpretaci v knize Ernsta Cassiera *Kant's life and thought* (1981).

kvůli vzájemnému pocitu nepřátelství jednotlivých lidí nebo států vůči sobě. Pocit ohrožení, který můžeme v tomto případě chápat i jako obavu ze zasahování do zájmů jednotlivců či států,¹⁸⁹ je přirozený a jedinou možností, jak ho oslabit, je dohodnout se s potenciálním protivníkem (jednotlivce nebo státem) na pravidlech, která by tento stav nivelizovala (Kant, 1999: 15). První a nejdůležitější pravidla, která jsou základními podmínkami zjednání možného věčného míru, se nazývají definitivní články.

Prvním definitivním článkem je „*Občanské zřízení v každém státě musí být republikánské*“. Toto pravidlo je základním produktem metaforické dohody lidí, která je vystavěna na následujících předpokladech: lid je suverénem, který sám sobě dává zákony; jednotlivci jsou svobodnými aktéry, kteří se pohybují ve společnosti (odtud určení lidu); všichni jednotlivci jsou si ve společnosti rovni, protože jsou všichni stejně závislí na zákonodárství a zákonech, když sami určují jejich podobu. Občanské republikánské zřízení,¹⁹⁰ které je na uvedených předpokladech založeno, je předpokladem míru, protože lid na sebe nebude uvalovat všechny útrapy války a díky tomu je všeobecné přijetí války lidem (jako suverénního orgánu) velmi nepravděpodobné (Kant, 1999: 16–17).

Druhý definitivní článek zní takto: „*Mezinárodní právo má být založeno na federalismu svobodných států*“. Kant je přesvědčen, že kdyby státy, analogické ve své svobodě a suverenitě jedincům, vstoupily do vzájemného svazku, otupila by se tím přirozená rivalita a permanentní válečný stav plný konkurence. Svazek by měl být velmi volný a neměl by být státem o sobě, protože stát a substátní celky mezi sebou mají vždy vztah nadřazenosti a podřazenosti, což trvalému míru mezi státy nepřispívá.¹⁹¹ Zároveň jeden stát vytváří jeden národ a národní právo jednotlivých celků by bylo potlačeno, pokud by vznikl jeden fakticky nový stát a nový všeobjímající národ se svým zastřešujícím právem. Účelem svazku národů by mělo být přispění k zákonnému charakteru jejich vztahů, které jsou rovny vztahům mírovým. Kant se tímto vymezuje vůči všem teoretikům, kteří chápou válku jako zákonný akt, a tak zákonnost váže na pro-mírové etické předpoklady zakomponované do popsaného *mírového svazku*. Podoba mírového svazku by měla být ideálně taková, že by tento svazek zahrnoval všechny národy světa. Takový kosmopolitní mírový svazek ale není příliš reálný (důvodem je mj. různost náboženství a jazyků), jak Kant sám uznává, a proto by měl být princip rozšiřován (čehož jsme již podle něj svědky) na co nejvíce států tak, aby

¹⁸⁹ Kant mezi jednotlivci (individui) a státy jako aktéry vidí jasné paralely (Shelton, 2000: 399).

¹⁹⁰ K typologii politických systémů viz také Kant (1999: 17–19, 69).

¹⁹¹ Z toho mj. vyplývá, že Kant chápe federaci jinak, než je v současnosti v politické vědě obvyklé, tj. z hlediska státní a systémové roviny.

balancoval negativní dopady válečného stavu. Zjednodušeně: zákonnost a válka jsou pro Kanta dvě odlišné věci a jedna vylučuje druhou (Kant, 1999: 20–23, 33, 86).

Třetím definitivním článkem je „*Světobčanské právo má být omezeno na podmínky všeobecné pohostinnosti*“. Všeobecnou pohostinnost Kant vysvětluje jako právo cizince na to, aby s ním nebylo nakládáno jako s nepřítelem. Podmínkou nicméně je, aby se cizinec choval přátelsky, tedy tak, jak přátelské chování chápou místní obyvatelé, kteří cizince „hostí“. Platnost takového pravidla se dle Kanta projevuje například v tom, že když je pohostinnost v nějakém státě porušována, je mnohými státy nerespektování pohostinnosti kritizováno – jinými slovy, stále více států tenduje k pohostinnosti, čímž potvrzují platnost takového pravidla a je zde užita podobná logika jako v přísloví „výjimka potvrzuje pravidlo“ (Kant, 1999: 24, 26).

Tři zmíněná pravidla ve formě definitivních článků jsou definitivní z toho důvodu, že byt nejsou přirozená, tak se opírají o morálku, k jejímuž nahlédnutí člověku dopomohla příroda, resp. přírodou daný přirozený egoismus člověka. „Zde [...] přichází příroda na pomoc ctěné, leč praxe neschopné, všeobecné, v rozumu založené vůli, a sice právě prostřednictvím oněch egoistických sklonů. Záleží jen na dobré organizaci státu (té je ovšem člověk schopen), aby byly síly oněch přirozených sklonů proti sobě nasměrovány tak, aby jedna zadržovala ty ostatní v jejich ničivém účinku nebo aby je zrušila. Výsledek pro rozum potom vypadá stejně, jako by obě síly byly vůbec neexistovaly, a tak je člověk, i když není mravně dobrým člověkem, přece nucen, aby byl dobrým občanem. (Kant, 1999: 32)“ Dobrým je občan díky právu, které vytváří lid v hranicích národa a státu. Občanské právo je s politikou integrálně spjata stejně tak, jako je spojeno s morálkou – díky tomu si Kant umí představit morálního politika, ale nikoliv politického moralistu, který se pouze jednostranně snaží uplatnit své ego. Navíc: takto chápané právo nutně obsahuje lidskou svobodu, občanskou rovnost a svobodu ve smyslu samostatnosti rozhodování (včetně zákonodárství a svobody slova v hranicích ústavy) každého občana, byt se sám dobrovolně podvoluje zákonnosti. To, co platí pro občana, platí i pro státy a jejich případný federální svazek v tom smyslu, že pokud jsou státy ve smluvním dobrovolném svazku, pak pouze v tomto případě mezi nimi existuje právo obsahující i morálku a dobro. V takovém případě ale nehovoříme o občanském právu, nýbrž o právu mezinárodním (Kant, 1999: 38, 43–44, 48, 68–69, 81–82).

Definitivní články implikují celé spektrum pravidel, která jsou poplatná jak občanské formě vlády ve státě, tak vztahům mezi státy v případném federativním svazku – role etiky je zde citelná, jak jsme si v předchozím odstavci představili. Definitivní články jsou nicméně poměrně obecné, a tak Kant nabízí ještě šest konkrétnějších

pravidel, tzv. zákonů, které jsou nezbytné pro samotnou možnost budoucího trvalého míru. Některé ze zákonů by podle něj měly být uplatněny okamžitě (tj. konkrétně zákon první, pátý a šestý) a některé je možné odložit, ale pouze díky tomu, že je jejich uplatnění více subjektivní než objektivní a jejich rychlá aplikace by mohla jít proti jejich vlastnímu smyslu. Mezi takové zákony počítá zákon druhý, třetí a také zákon čtvrtý (Kant, 1999: 13). Nyní si všech šest zákonů krátce představíme a tím finalizujeme interpretaci Kantovy představy o možnostech věčného míru.

Prvním zákonem je že *„za neplatné má být považovááno sjednání míru uzavřené s tajnou výhradou o důvodu k budoucí válce“*. Neplatnost vyplývá z jakési zbytečnosti takového pravidla, protože takové uzavření míru by bylo pouhým příměřím, tedy dočasným zastavením nepřátelství, které však touto dočasností fakticky nezmezí a ani zmizet nemůže. Věčný mír by nebyl umožněn. Charakter tajné výhrady samotné, která je příčinou pouhé dočasnosti, spočívá v nevyřešených příčinách nepřátelství, které znesvářené strany jen „odloží“, protože jsou obě bojem vyčerpaný. Výhrady nemizí a tajné jsou proto, že nejsou při sjednání míru otevřeně řešené (Kant, 1999: 9–10).

Druhým zákonem je že *„žádný samostatný stát nemá mít možnost získat dědictvím, výměnou, koupí nebo darem nějaký jiný stát“*. Druhý Kantem formulovaný zákon vychází z předpokladu, že stát není majetkem a tedy jako s majetkem by se s ním nemělo nakládat. V případě občanského republikanismu je stát společenstvím lidí – a lidé majetkem zkrátka nejsou. Společenství lidí má morální vyjádření ve státu a stát je morální osobou, kterou nelze „přesadit“ do jiného prostředí, protože by tím byla porušena dohoda všech lidí o ustavení takové morální osoby. Jinými slovy: stát nemůže být prodán, dán, vyměněn nebo zděděn, protože nelze těmito způsoby získat občany; i pokud by to bylo možné, původní stát by již nebyl tím samým (prvotně získaným), protože by smlouva, na které vznikl, byla porušena (Kant, 1999: 10).

Třetí Kantův zákon tvrdí, že by *„stálé armády měly časem zaniknout“*. Pokud stálé armády existují, představují permanentní riziko vypuknutí otevřené války, a tím konzervují válku latentní, tj. ve smyslu stále přítomného válečného stavu. Druhým negativem stálých armád jsou vynaložené prostředky na jejich udržování, které mohou být uplatněny v reálné válce a dokonce k válce pudí, jen aby byly prostředky vynaložené „účelně“. Třetím negativem stálých armád je přístup k občanům, kteří v armádě slouží, protože se k nim stát nechová jako k lidem, ale jako k nástrojům na zabíjení jiných lidí (Kant, 1999: 11).

Čtvrtým zákonem je že *„pokud jde o vnější státní záležitosti, nemají vznikat státní dluhy“*. Dluh může být, podobně jako existence stálé armády v předchozím zákonu,

brán jako příčina k rozpoutání války, a to buď z důvodu, že státu druhý stát dluží a nesplácí, nebo z toho důvodu, že stát jinému státu dluží, a tím, že ho napadne, nemusí dluh splatit. Dvě uvedené varianty jsou spíše hypotetické a Kant explicitně hovoří o problému závazku jednoho státu vůči druhému, který se může takto projevovat (Kant, 1999: 11).

Pátý zákon zní: *„žádný stát se nemá násilím vměšovat do zřízení a vlády jiného státu“*. Kant v komentáři k tomu zákonu marně hledá relevantní důvod, který by mohl nějaký stát mít pro takový „zákrok“. Pokud vidíme v jiném státu bezprávi, má to být poučení pro nás, kam až může vést bezzákonnost a tomuto stavu se spíše vyhneme ve vlastním státě. Jednu výjimku, která ale vlastně ani není vměšováním, Kant uvádí z dnešního pohledu poněkud vágně: „[...] kdyby se nějaký stát zevnitř rozštěpil na dva samostatné, odděleně existující státy, které by si činily nárok na celek; v takovém případě by se pomoc nějakého vnějšího státu jednomu z nich nemohla pokládat za vměšování do zřízení druhého státu (neboť pak je to anarchie). (Kant, 1999: 12)“ Klíčem k posouzení celé situace je, zda došlo nebo nedošlo k ukončení konfliktu, a pokud k ukončení došlo s výsledkem „anarchie“, tj. bezvládní, stát může zasáhnout, ale již se to nechápe jako vměšování do vlády jiné.

Šestým a posledním zákonem je že *„žádný stát si nemá ve válce s jiným státem dovolit takové akty nepřátelství, které by mohly znemožnit vzájemnou důvěru v budoucí mír“*. Mezi takové projevy Kant počítá páchání úkladných vražd, otravy, porušení kapitulace, podněcování ke zradě apod. Pokud by se jedna ze stran chovala takovýmto způsobem, buduje zásadní pocit nedůvěry k ní, a to především k možnostem trvání budoucího míru, když je něčeho takového schopna. Nejhorším důsledkem nečestných činů může být vyhlazovací válka (Kant, 1999: 12–13).

Burke a konzervativní evolucionismus

Edmund Burke [bærk], který žil v letech 1729 až 1797, je považován za jednoho ze zakladatelů konzervativního politického myšlení. Důvod k takovému vnímání Burkovy historické zakladatelské role spočívá v jeho negativní percepci Velké francouzské revoluce (1789), resp. překotnosti jakobínského teroru ustaveného po revoluci a morálně prázdnému osvícenskému liberalismu té doby (Britannica, 2016b). Ne, že by byl Burke jediným kritikem překotných systémových změn, které se ve Francii udály od roku 1789 a v nejbližších následujících letech, ale dodnes je kritikem nejznámějším, a to především díky svému populárnímu dílu *Úvahy o revoluci ve Francii* (1997).¹⁹²

Úvahy o revoluci ve Francii byly původně napsány jako odpověď ve formě dopisu na otázku Burkova francouzského přítele, co si Burke myslí o událostech v postrevoluční Francii. Sám Burke dodává, že věc považoval za natolik důležitou, že se odpověď proměnila v obsáhlejší politicko-teoretické dílo. Důvod, proč je pro Burka situace ve Francii tak důležitá, spočívá v obavě z ohrožení britského politického systému idejemi Velké francouzské revoluce. Britský politický systém byl pro Burka vzorem dobře fungujícího politického systému. Burke oceňoval britský gradualismus s dlouhou (především anglickou) historickou tradicí – gradualismus a tradicionalismus byly v přímém rozporu s prvky tehdejšího francouzského politického systému (vytvořeného jakobíny). Gradualismus se v Burkově díle projevuje i v opatrnosti, která je pro konzervativce typická, a to konkrétně v jeho pečlivé snaze pochopit každý politický fenomén z obou rovin, tedy implicitně liberálně-osvícenské a konzervativně-systémové. Burke se v tomto případě snaží držet jím nevyřčeného pravidla „poznej svého nepřítele, abys ho mohl efektivně kritizovat“. Logika tohoto pravidla je charakteristická pro celé Burkovo dílo, stejně jako jeho apel na tradice předků (Burke, 1997: 15, 21, 23, 161).¹⁹³

¹⁹² Pro zájemce o Burkova předrevoluční díla doporučuji jejich výběr od Iana Harrise v knize *Edmund Burke, Pre-Revolutionary Writings* (1993).

¹⁹³ „Lidé, kteří se nikdy neohlížejí zpět, ke svým předkům, nebudou brát ohled ani na své potomky. (Burke, 1997: 45)“

Burkovy *Úvahy o revoluci ve Francii* jsou důležité nejen kvůli reflexi faktických událostí Velké francouzské revoluce pohledem konzervativního myslitele, ale jsou důležité i tím, že v nich Burke pracuje s kategorií politické moci, kterou přímo váže na fenomén svobody. Politická moc je jednou z nejdůležitějších kategorií politické vědy a Burke ji propojuje se svobodou člověka jako společenského aktéra – tento postup není originální a věnuje se mu již Aristoteles, nicméně originální je Burkův hlavní a klíčový komponent, kterým je tradice (což je v takto jednoznačném pojetí skutečně neotřelé). Schematicky je vztah moci, tradice a výše zmíněné svobody následující: moc a její rozložení ve společnosti je determinováno tradicí, přičemž rozložení moci determinuje určení společenské svobody. Nejdůležitějším komponentem je tedy tradice a tu je možné chápat jako souhrnné označení zdroje společenských a politických zvyků. Vliv zvyků je klíčový i pro pochopení podoby politických institucí, protože pokud politické instituce z tradice vychází, je pravděpodobné, že jsou dobré; pokud ne, je pravděpodobné, že dobré nebudou. Dodejme, že apelem na dobrou tradici se vymezuje nejen vůči jakobínům, ale i vůči osvícencům z řad encyklopedistů (Burke, 1997: 118–119).

Burkovo vidění politické reality a toho, kam by měla směřovat, není černobílé. Burke netvrdí, že cokoliv nového je automaticky špatné a cokoliv tradičního a pevně stanoveného je dobré. Tradice je pro Burke souborem zvyků, které mají svůj účel, a tím je stabilita, byť se zvyky mohou dynamicky a postupně vyvíjet. Společenské prostředí je naplněno tradicemi a zvyky, které jednotlivce kultivují a přispívají ke stabilitě celého společenského systému, který je navíc garantován státem jako transparentní „schránkou“ obsahující konkrétní určení politické moci. Společenská tradice dává hranice politické moci, politická moc dává hranice svobodě: pokud by ve společnosti existovala pouze nevázaná svoboda jednotlivců, tj. absentovaly by společenské zvyky a tradice jako determinanty určující hranice chování jednotlivce, nebyla by stabilní ani společnost, ani stát (Burke, 1997: 30, 145).

Nestabilní ukotvení všech doposud zmíněných pojmů Burke vidí v postrevoluční Francii na konkrétních fenoménech. Postrevoluční fenomény shrnuje do tří hlavních principů, které kritizuje vůči jím preferovanému britskému vzoru, a díky tomu odhaluje svou vlastní konzervativní myšlenkovou pozici. Třemi principy jsou: *zaprvé vybírat si své vládcy; zadruhé odvolávat je z úřadu pro jejich nesprávné počínání; zatřetí vytvářet si vládu podle svého přání*. Tři principy jsou produktem hrubých chyb jakobínských revolucionářů, které se snaží prakticky aplikovat a sami je chápou jako produkt pozitivního osvícenství a rozumu, kterým revoluce otevřela cestu. Britské zvyky a zákony těmto principům přímo odporují, protože jsou odrazem Slavné

revoluce z roku 1688. Podle Burke jsou tak obě revoluce nesouměřitelné: Slavná revoluce byla výsledkem postupných snah o reformu vztahů mezi vládou a občany s cílem institucionalizovat odpovědnost vládnoucích za výkon jejich moci, zatímco Velká francouzská revoluce byla účelem sama sobě bez toho, aby byly promyšleny důsledky jejího dopadu a aby byla stanovena jasná alternativa, která by měla nahradit předrevoluční systém (srov. např. Burke, 1997: 58, 195). Alternativa měla být sice vystavěna na osvícenském rozumu, ten je ale dle Burke vágní a je terčem jeho jednoznačné kritiky. Osvícenský idealizovaný rozum je pojičkem všech tří uvedených principů, na které se nyní podíváme podrobněji (Burke, 1997: 28–29, 33).

Prvním principem, který Burke konkrétně kritizuje, je, že *lid má právo vybírat si své vlastní vládcy*. Tento princip je podle Burke chybný především kvůli možnosti nestability, pokud by se lidé a panovníci neshodli. Jinými slovy, Burke kritizuje osvícenskou představu, že lidé jsou natolik kompetentní („rozumem osvícení“), že dokážou nejen vybrat své vládcy, a zároveň jsou tak umírnění, že se na vládoucích při jejich výběru vždy shodnou. Podle Burke je stabilnějším principem (než prostá volba) dědičné nástupnictví monarchie, tedy politický systém dědičné monarchie. Dědičná monarchie ale není absolutně uzavřenou a nekritizovatelnou kategorií, protože Burke připouští, že se monarcha může (stejně jako dav) chovat tyransky. Riziko vzniku tyranidy spočívá především ve stavu, kdy je dědičnost monarchie odvozována od božského principu. Na druhou stranu může být dědičná monarchie dobrým systémem, pokud je rozumná a rozumná může být tehdy, kdy vychází z tradice a tradici díky transparentnosti (předem víme, kdo nastoupí na trůn) kultivuje. Transparentnost je důležitá i pro stabilitu státu a společnosti (Burke, 1997: 38, 47).

Dědičnost není principem poplatným pouze pro (ne)výběr vládcy. Dědičnost je dobrým principem pro běžný politický život v případě ochrany majetku a kontinuity rodiny, jako prvku společnosti a státu. Ochrana majetku je přirozená, stejně jako je přirozená nezczitelnost majetku (a možnost získání dalšího majetku). Rodina je pak zárukou přirozené vlastnické kontinuity. Soukromé vlastnictví, jak vyplývá z uvedeného, je jedním z konstitutivních prvků Burkovy teorie stabilního politického systému. Stabilita je dána i stabilitou a ochranou soukromého kapitálu ze strany státu (v této souvislosti Burke například silně kritizuje konfiskaci majetku církve ze strany státu po Velké francouzské revoluci). Čím stabilnější je stát, tím lépe se může starat o svobodu (Burke, 1997: 45, 62, 113). „Svoboda je tím dokonalejší, čím je vlastnictví nejjistější. (Burke, 1997: 78)“¹⁹⁴

¹⁹⁴ Z uvedeného ale nevyplývá, že by byl Burke proti výběru daní, jak by mohli doposud uvedené interpretovat libertariáni (Burke, 1997: 233).

Lid nemá právo na odvolání vládnoucích, pokud zhodnotí, že vládnoucí nevládnou podle představ lidu – takto je možné ještě konkretizovat druhé výše uvedené pravidlo, jehož je Burke zastáncem. Důvody k podpoře takového principu můžeme u Burke spatřovat v problému *vox populi*, neboli vrtkavém hlasu lidu. Burke, podobně jako Aristoteles,¹⁹⁵ spatřuje riziko stability společnosti a státu v tom, že by nějak definovaný lid mohl ihned odvolat vládnoucího či vládnoucí, a to i tím nejradikálnějším způsobem, tedy že by mohl vládce (jako tyрана) zabít.¹⁹⁶ Nejen, že by taková absolutní odplata nebyla důstojná, ale možnost zabití vládce by navíc nepřispívala k transparentnosti celého politického systému.¹⁹⁷ Problémem je také definice zmíněného lidu, protože je otázkou, zda pod rozhodující a hodnotící silou lidu máme chápat většinu lidu, a pokud ano, jak by se taková většina definovala (Většina všech obyvatel státu? Shromážděná většina na nějakém místě a na jakém, oficiálním, nebo na ulici?). Problém definování lidu vyplývá z problému definování společnosti, kterou Burke váže na tradici. Společnost se chápe podle svých tradic, tradice určují „co je společenské“ a ve společnosti přijatelné, tedy společnost je opět vystavěna na tradicích a kontextu, které vytváří. Problém odvolání vládců je zprostředkovaně problém v neurčitosti lidu – pokud je lid neurčitý, jak by takový lid mohl ospravedlnit zabití panovníka? Uspokojivá odpověď není, a proto je Burke k hodnocení lidu a případnému odvolávání vládců (či jejich zabití) skeptický. I přes vše uvedené Burke slepě neglorifikuje vládce a netvrdí, že se vždy chovají dobře, a proto není žádný důvod pochybovat o jejich postavení. Jeho postoj vychází z principu postupné změny, kdy se mají hledat takové mechanismy, aby se z panovníka nestal tyran, to znamená, aby byl omezován především dobrou společenskou tradicí. Dobrá společenská tradice by měla mít své institucionální vyjádření, mělo by se k ní vést výchovou k míru a umírněnosti. Výchova k míru a postupnému řešení politických těžkostí je v přímém kontrastu s uvedeným odvoláváním králů, protože to představuje tak radikální mechanismus, že je podle Burke obtížné si takový proces odvolání představit jako proces mírumilovný (Burke, 1997: 39, 69, 88). „Procedura odvolávání

¹⁹⁵ Je dobré poznamenat, že Burke (1997: 132) na Aristotela sám odkazuje.

¹⁹⁶ Destabilizaci vidí Burke poměrně dramaticky: „Zákony zrušené, soudy podvrácené, ochablý průmysl a skomírající obchod, nezaplacené daně a lid přitom ožebračený, církev vydrancovaná, aniž by to nějak ulevilo státu, konstituce monarchie naplněna občanskou a vojenskou anarchií, všechno lidské a božské obětováno idolu veřejného mínění a úpadek národa jakožto důsledek. (Burke, 1997: 50)“

¹⁹⁷ Burke své vyjádření k popravě králů, jako konkrétnímu druhu aktu svržení vládnoucího, poněkud relativizuje a není zcela jasné, jak oddělovat jeho osobní motivy od teorie, kterou preferuje: „Potrestání opravdových tyranů je vznešený a hrozivý akt spravedlnosti a popravdě bylo řečeno, že lidská duše v něm nachází útěchu. Kdybych však měl já potrestat nehodného krále, dbal bych na to, aby odplata za jeho zločiny byla důstojná. (Burke, 1997: 92)“

králů [...] by se sotva mohla obejít bez násilí. To by potom byla věc války, nikoli jednání ve shodě s ústavou. (Burke, 1997: 42)¹⁹⁸

Institucionální omezení panovníka lidem, resp. společnostmi, je jedním z podstatných znaků Burkova konzervativního systému s typickým symbolismem – tím se ale problém určení lidu neřeší. Burke se snaží implicitně formulovat určení lidu a charakteru společnosti pomocí přiblížení principu rovnosti všech členů společnosti. Na jednu stranu připouští rovnost, kterou vidí v občanském statusu vyjádřeném především negativní svobodou, tedy že jednotlivec může dělat vše, co nepoškozuje zájmy jiného jednotlivce. Konkrétní rozsah zájmů, tedy prostor negativní svobody, je určován společností jako celkem a řídí se jakýmsi středem či středním společenským proudem. Na druhou stranu je pro Burka určitá nerovnost přirozená, což dokládá na příkladu rozdílné výše majetku u jednotlivců, jejichž majetek ale stát musí zároveň chránit. Stručně řečeno: společnost a lid nelze jednoznačně definovat, protože záleží na konkrétních společenských tradicích určujících rovný občanský status (Burke, 1997: 69–70, 72).

Lid nemá právo vytvářet si vládu podle svého nahodilého přání, které by nebylo opřeno o historické zkušenosti a tradici ve společnosti přítomnou. I toto upřesnění třetího principu, podobně jako upřesnění druhého principu, zní poněkud méně ostře než princip původně uvedený. Burke netvrdí, že by lidé neměli mít právo vybírat své vládcy, tvrdí ale, že by takové právo nemělo být absolutní a bez ohledu na tradici a historicky zavedené instituce. Reforma je možná, revoluce ve vládě kvůli jejímu společenskému étosu nikoliv. Burke se pro podporu svého přesvědčení obrací na Magnu Chartu (1215), jako na jasný pilíř ve vývoji konstituce Velké Británie. Magna Charta je podle něj důkazem, že principy mohou zůstat neměnné, a tím zaručovat stabilitu, zatímco se politický systém může postupně proměňovat. Typickým příkladem je instituce krále jako nezpochybnitelné autority, která nemůže být hnána k odpovědnosti. Princip neodpovědnosti monarchie může být chápán absolutně a monarcha by v tomto případě mohl být ztotožňován s tyranem. Princip ale na druhou stranu může ve státě spolupůsobit i s jinými politickými institucemi, převádět na ně odpovědnost a reálnou moc, a tím se vyprazdňovat až do té míry, že princip zůstane stálý, ale objem moci panovníka bude minimální. Přesun objemu moci lze vidět ve zřízení instituce ministrů jako poradního orgánu panovníka, na který

¹⁹⁸ Je nutné doplnit, že Burke záhy zmiňuje (poměrně kontrastně) „spravedlivou válku“ a Slavnou revoluci jako její vyústění. Tímto Burke opět zdůrazňuje rozdíly mezi Velkou francouzskou revolucí a Slavnou revolucí, čímž zároveň redefinuje samotný výraz revoluce. „K Revoluci roku 1688 se dospělo spravedlivou válkou; šlo o výjimečný případ, kdy se válka, a tím spíše občanská válka, dá ospravedlnit. (Burke, 1997: 42)“

byla převedena tíha odpovědnosti. Odpovědnost byla dále převedena na parlament, který se začal scházet pravidelně atp. (Burke, 1997: 40, 43).

Pokud Burkův příklad ještě rozpracujeme, situace je následující: panovník nemůže být hnán k odpovědnosti za svou vládu. Za vládnutí jsou parlamentu odpovědní ministři. Každý z poslanců (z lidové komory) je odpovědný svým voličům, protože pokud jednal tak, jak jeho voliči nechtěli, nezískal by znovu mandát nebo by poškodil svou mateřskou politickou stranu. Příklad nám ukazuje, že princip může zůstat neporušený, ale přesto se nejedná o tyranidu, nýbrž o demokratický systém (konkrétně Westminsterský systém v jeho hrubých obrysech).¹⁹⁹ V tomto případě jde u neodpovědnosti panovníka o symbolismus, o symbol panovnické a mocenské kontinuity, který zamezuje špatné vládě, ale zároveň je stabilní jen jak je to možné. „Pravidla vytyčená pro činnost vlády v Deklaraci práv, neustálý dohled parlamentu, reálná možnost obžaloby – tyto věci pokládali nejen za nezměrnou lepší záruku konstituční svobody, ale též za daleko účinnější pojistku před zneužitím správní moci, než jakou skýtá vyhrazení práva v praxi tak problematického [...] jako je právo odvolávat své vládcce. (Burke, 1997: 40)“

Zbytky principu neodpovědnosti, který Burke vyzdvihuje jako příklad kontinuity a stability, můžeme s trochou představivosti dodnes vidět v případě poslanecké imunity nebo například v amnestii či milosti udílené prezidentem – zda konkrétní osoba v konkrétní funkci využije či zneužije svého postavení, je otázkou společenských zvyků a tradice, za kterou Burke tak argumentačně bojuje. V podobném duchu se vyjadřuje například k lidským svobodám, které nejsou dány nijak abstraktně – lidské svobody můžeme užívat ne proto, že si nějak definujeme člověka a jeho práva, přičemž se neshodneme, která přesně to jsou, která by to mohla ještě být apod., ale proto, že jsou dána prostřednictvím našich předků a jejich praktického odkazu. Burke se zdatelně vymezuje proti osvícenství a experimentům osvícenců, včetně jejich rétoriky o spekulativních vrozených právech (Burke, 1997: 44, 46). Tímto stylem argumentace a přemýšlení je Burke skutečně typický a v tomto spočívá i jeho originalita.

Hlavním principem Burkových úvah je stabilita vzhledem k tradici. Tradici Burke nechápe jen jako institucionální vývoj, ale i jako vývoj společenský. Společnost nefunguje sama o sobě jako racionálně naplánovaný osvícenský stroj, podstatný je v ní i morální étos, daný mj. náboženstvím. „Víme a – což je nejdůležitější – vnitřně cítíme, že náboženství je základem občanské společnosti, zdrojem všeho dobra a vší útěchy.

¹⁹⁹ Tím však netvrdíme, že byl Burke bytostným demokratem. Jeho obava z výběru vládnoucích a střídání jednotlivců u moci byla natolik silná, že by – zdá se – dnešní demokratický systém odmítl. „Žádný princip střídání, žádný výběr pomocí náhody, žádnou volbu na způsob losování či rotace nemůžeme obecně považovat za vhodné pro vládu zabývající se obsáhlými úkoly. (Burke, 1997: 61; viz také 102)“

(Burke, 1997: 99)“ Stát, společnost a jednotlivec mají být v symbióze a pojítkem mezi těmito aktéry je právě náboženství. Burke v této souvislosti navrhuje i jistou formu státního náboženství, kterou však chápe velmi volně, jen jako étos sounáležitosti jednotlivce se státem, bez konkrétních direktiv týkající se podoby takového vztahu, nebo dokonce předepsaného a jednotného „náboženského chování“. Stát je nutnou institucí, výchova je nutným nástrojem státu k uchování tradice a náboženský étos je jejich pojivem (Burke, 1997: 101, 104, 107, srov. 230).

V této pasáži obvykle shrnujeme hlavní přínos autora a určujeme podstatné charakteristiky jeho originality. Jinak tomu nebude ani na tomto místě, byť necháme promluvit samotného Burka, který svůj postoj k politické teorii a praxi shrnuje výmluvně (přičemž si nezapomíná „rýpnout“ do osvícenců). „Nevylučuji ani změnu, ale měnil bych něco jen proto, aby byl zachován celek. Po léku bych sáhl jen v případě vážné choroby. Ve svých činech bych se držel příkladu předků. Rekonstrukce by měla v co možná největší míře dodržet stavební sloh budovy. Politická obezřetnost, ostražitá rozvaha, mravní spíše než povahová nesmělost – to patřilo k hlavním zásadám, kterými se naši předkové řídili v rozhodujících okamžicích. Jelikož nebyli osvíceni světlem, které – jak nám tvrdí – zalilo v takové intenzitě hlavy francouzských gentlemanů, jednali pod hlubokým dojmem lidské neznalosti a omylnosti. (Burke, 1997: 251)“

Hegel, občanská společnost

a moderní stát

Georg Wilhelm Friedrich Hegel [hég], který žil v letech 1770 až 1831, je posledním autorem, kterého v těchto skriptech podrobněji zmíníme. Hegel byl významným filozofem, na jehož práci o sebeurčení subjektu, fenomenologii ducha, morálce, filozofii dějin, dialektice od jednotlivce po světového ducha navazovalo mnoho teoretiků, kteří si říkali a říkají Hegeliáni či Neohegeliáni (v případě překročení a polemiky se základními Hegelovými postuláty, byť z jím nastolených témat čerpají), popř. tak bývají označováni. Portfolio témat, jejich šíře a filozofická originalita dělá z Hegela, vedle Kanta, Heideggera a dalších, jednoho z nejznámějších a nejvýznamnějších německy píšících filozofů idealistického směru (Ryan, 2012: 652–653). Vybraná témata, která jsme zmínili, a která Hegel rozebírá například ve svých dílech (přeložených do českého jazyka) *Filozofie dějin* (2004) nebo *Fenomenologie ducha* (1960), jsou pro evropskou filozofii milníkem. Pro dějiny politických teorií a politické filozofie nás ale budou v této kapitole zajímat dvě témata, která ještě zmíněna nebyla a jsou obsažena v díle *Základy filosofie práva* (1992): jsou jimi občanská společnost a moderní stát. Obě témata představíme v kontextu dialektického vývoje politických dějin až do fáze konstituční monarchie, kterou Hegel ve svém díle preferuje (nebudeme řešit jedince a jeho ontologii, stejně jako světového ducha). Dotkneme se mj. i svobody (která souvisí se sebeurčením),²⁰⁰ dělby moci, Hegelovy kritiky antické typologie politických systémů, ale i jiných témat. Pro zachování Hegelova gradualismu a snahy o systematický posun těžiště ve vývoji pojmů, které sleduje, je tato kapitola rozdělena na tři navazující části, a to rodinu, občanskou společnost a stát. Před samotným začátkem interpretace jedna poznámka a jedno upozornění. K poznámce: Hegel člení své dílo na paragrafy (hlavní, často zkratkovitá část), poznámky (ve kterých

²⁰⁰ K tomuto tématu doporučuji studii Jeffreyho Churcha *G. W. F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory* (2012).

Hegel podrobněji rozvádí řečené v paragrafu) a dodatky (ty se věnují často kritice jiných autorů a příbuzným fenoménům, které se nicméně odklánějí od hlavní linie výkladu). Upozornění se týká občasně složitosti Hegelova textu, která dala vzniknout množství různých interpretací a vášnivých sporů ohledně výkladu jednotlivých pojmů, které Hegel používá. Jeden příklad za všechny se týká přechodu od rodiny do občanské společnosti v dialektice ducha: „Rodina se přirozeným způsobem a bytostně díky principu osobnosti rozstupuje do *mnohosti* rodin, které se vůbec k sobě vztahují jako samostatné konkrétní osoby, a proto vnějškově. Neboli momenty vázané v jednotě rodiny jakožto mravní ideje, která je ještě ve svém pojmu, musejí být tímto pojmem propuštěny do samostatné reality; – stupeň *diference*. Vyjádřeno zprvu abstraktně, získáváme určení *zvláštnosti*, která se sice vztahuje k obecnosti, takže tato obecnost je – ale pouze ještě *niterným* – základem, a tudíž formálním, tím, co do zvláštního pouze vyzařuje. Tento vztah reflexe proto představuje zprvu ztrátu mravnosti nebo, jelikož mravnost je jakožto bytnost nutně *zdající se*, [...] tvoří *svět jevu* toho, co je mravní, *občanskou společnost*. (Hegel, 1992: 217)“.

Rodina

Rodina je pro Hegela jedním ze základních principů, na kterých stojí společenství, resp. mravnost společenství jako celku. Rodina podle něj vzniká ze svobodného rozhodnutí dvou lidí opačného pohlaví, kteří se rozhodnout vstoupit do manželství, a tím vytvoří (metaforicky) novou osobu s vlastní důvěrou v sebe. Důvěra je hlavním prvkem rodiny, protože jinak by rodina nemohla jako metaforická osoba uplatňovat „nekonečně sebe samu“. Rodina, jako zcela nová entita, se vyznačuje monogamií a její uplatnění, jako projevy samostatnosti, jsou zjevné díky soukromému vlastnictví prostředků, které rodina drží a může s nimi manipulovat. Na rozdíl od dřívějšího vlastnění majetku jednotlivcem není rodina sobeckou entitou, která by majetek chápala jako objekt uspokojení vlastní žádosti, ale je zde prvek společenský, který je morální (Hegel, 1992: 205–207). Hegel nás v tomto bodě upozorňuje na to, že se jednatel bez společenských vazeb, které mohou na první úrovni představovat vazby rodinné, chová jednostranně, protože hájí jen sám sebe a v jeho individualismu není nic morálního, protože mj. nemá morální normu s kým sdílet a s kým ji kultivovat.

Rodinu jako autonomní celek s vlastním majetkem zastupuje muž, který je hlavou rodiny. Muž je odpovědný za rodinu a rodina je právním subjektem, za který muž má (a v některých případech přímo musí) jednat. Muž navíc disponuje majetkem rodiny a je odpovědný za jeho správu. Přesto, že je postavení muže v rodině výsadní, muž

není nezávislý na ostatních členech svého rodinného svazku, protože ho k nim poutá mravní láska (Hegel, 1992: 207–208).

Jedna rodina, tj. jeden celek, je sice samostatná entita (metaforická jednající osoba), ale přesto je ovlivňována vazbami k jiným rodinám. Vazba je především pokrevní a lze si ji představit jednoduše: pokud muž z jedné rodiny dobrovolně uzavře sňatek se ženou z jiné rodiny, vznikne sice nová rodina, ale ta je vázána na rodovou linii rodin, ze kterých vzešli její členové. Pokud je jednotlivec stavebním kamenem rodiny, je rodina stavebním kamenem rodu a společnosti, ve které se tvoří komplikovanější svazky. Hegel připouští jistou míru autonomie jednotlivce (individuální osoby) v rodinném svazku, ale jeho svobodu váže na společenské vztahy v rodině a rodu. Jistá míra autonomie a svobody se projevuje i v případě potomků, kteří se v rodinách narodí. Děti jsou svobodné a svoboda je jim garantována tím, že je rodiče nevlastní (vlastnění je určeno jen dětem) a díky tomu ani nemají vlastnický nárok na děti jako na „věci“. Na druhou stranu jsou děti vychovávány v rodinách a z prostředků rodiny, a proto mají rodiče právo i povinnost děti vychovávat. Výchova dětí má dvě stránky: stránku individuální a prospolečenskou. Rodiče dětem vštěpují vlastní chápání morálky a dobra, ale zároveň je vedou k samostatnosti tak, aby děti mohly založit vlastní rodinu v budoucnosti. Předpokladem možnosti založit vlastní rodinu je, že musí být děti plnoleté (tím se stávají autonomními a potenciálně nezávislými na stávající rodině) a schopné nakládat s vlastním majetkem – zde Hegel zdůrazňuje princip dědění majetku (Hegel, 1992: 209–210, 212, 214).

Vztahy mezi majetkem, rodinou, právem, subjektivitou a svobodou (v tomto případě ve smyslu uspokojování potřeb) Hegel propojuje, a tím i do značné míry shrnuje, tímto způsobem: „Právem byl kladen vlastní počátek a první zakládání států do zavedení *orby*, vedle zavedení *manželství*, protože onen princip s sebou přináší formování půdy, a tím výlučné soukromé vlastnictví [...] a převádí kočovný život divocha, život hledající v kočovném způsobu svou subsistenci, na klid soukromého práva, a na jistotu uspokojení potřeb, s čímž je spojeno omezení pohlavní lásky na manželství, a tím rozšíření tohoto pouta na *trvalý* v sobě obecný svazek, rozšíření potřeby na péči o rodinu a držby na rodinné jmění. (Hegel, 1992: 234)“

Občanská společnost

Občanská společnost vzniká na půdorysu jednotlivých rodin, které jsou rodově propojeny. Všechny rodiny však nejsou propojeny do jedné linie a díky tomu existuje jakási mnohost rodin, která se projevuje tím, že rodiny jednájí za sebe, tj. autonomně ve vztahu k rodinám jiným. Při autonomním jednání se projevuje rozdílnost rodin a tím

se odhalují rozdílné stupně tzv. difference – jakési „zvláštnosti“. Různé zvláštnosti různého stupně tvoří prostřednictvím styku a komunikace jednotlivých rodin (jako samostatných jednotek) obecnější „spletence“ se svými vlastními rysy. Každá z rodin tento „spletence“ reflektuje a ví, že bez společenských vazeb se neobejde při uspokojování vlastních potřeb (mj. prostřednictvím rodinného majetku), a proto reflexí hledá společné mechanismy vzájemného působení a vztahů, který by byly obecné a platné pro všechny rodiny. Tímto způsobem vzniká občanská společnost, jako zcela nová a originální entita se svými vlastními specifiky, protože právě specifika a originální charakteristiky jsou navázány na originální prvky každé z rodin.²⁰¹ Občanská společnost je jinými slovy jednota (též obecnost) různých osob – jednota různých rodin a jednota různých jednotlivců prostřednictvím rodin (Hegel, 1992: 217, 219, 223).

Občanská společnost ve své diverzitě jednotlivostí a jednotě vytvářející obecnost (pokud výše uvedené shrneme poněkud složitě), obsahuje tři hlavní komponenty. Zaprvé zprostředkovává potřeby jednotlivce směrem k možnosti jejich uspokojení, kdy jedinec vyvíjí snahu prostřednictvím své práce. Zprostředkováním zároveň vzniká i systém potřeb obecnosti občanské společnosti. Jednoduše můžeme říct, že když jedinec něco chce, své potřeby ventiluje a snaží se je uspokojit nějakou činností (prací) v prostředí dalších osob s jejich dalšími potřebami. Vzájemné vztahy osob a jejich potřeb vytvářejí skrze interakci obecný systém potřeb a z osoby se v občanské společnosti stává občan (se základními charakteristikami vyplývajícími z obecného systému potřeb).²⁰² Občan se vyznačuje především svou prací, jak bylo patrné. Práce pro Hegela představuje kreativní činnost přetváření přírody (pokud to schematizujeme) v nějaký lidský účel. Občanská společnost pomáhá tomuto účelu vyniknout tím, že umožňuje dělbu práce a tím posiluje vzájemný vztah jednotlivých lidí. Tímto způsobem se i vytváří veřejný majetek, Hegelem přiblížený jako nutnost spolupráce občanů prostřednictvím nutného propletení činností. Míra účasti občana na veřejném majetku je ale podmíněna soukromým vlastnictvím, dovednostmi a vrozenými vlohami každého občana. Nerovnost v účasti občana na veřejném majetku

²⁰¹ Hegel tento vztah vyjadřuje následovně: „Konkrétní osoba, která je sobě účelem jako zvláštní, jakožto celek potřeb a smíšené přirozené nutnosti a libovůle, je jedním principem občanské společnosti – avšak zvláštní osoba jako bytostně jsoucí ve vztahu k druhé takové zvláštnosti, takže se každá uplatňuje a uspokojuje skrze druhou a zároveň vůbec jen jako zprostředkovaná formou obecnosti, druhým principem. (Hegel, 1992: 219)“

²⁰² „Tím, že se musím zařadit podle druhého, vstupuje sem forma obecnosti. Získávám od druhých prostředky uspokojení a musím proto přijmout jejich mínění. Zároveň jsem však nucen vytvářet prostředky pro uspokojení druhých. Jedno jde tedy ruku v ruce s druhým a souvisí s ním; všechno partikulární se potud stává společenským. (Hegel, 1992: 228)“

je faktem a prostřednictvím nerovností vznikají různé stavy.²⁰³ Stavby jsou, vedle rodin, další přirozenou součástí státu a spoluformují občnost jednotlivce, to znamená, že formují morálku prostřednictvím obecné poctivosti a stavovské cti, ale zároveň nezasahují do jedincovy svobodné libovůle a do jeho subjektivního mínění. Zadržuje občanská společnost (pro potřeby uspokojení potřeb jednotlivců, kteří se v „jejím“ prostoru pohybují) obsahuje právní řád, pomocí kterého je chráněna obecná svoboda. V této souvislosti bychom mohli i říct, že svoboda a právní řád (pro ochranu svobody) jsou obecnými komponenty občanské společnosti. Objektivní skutečnost působícího práva musí být demonstrována její znalostí a deklarací její obecné platnosti.²⁰⁴ Zatřetí občanská společnost pro vymáhání svého druhého komponentu obsahuje policii a pro obstarání zvláštního zájmu (z prvního bodu) jsou v ní integrálně přítomny tzv. korporace (Hegel, 1992: 225, 227, 230–233, 236–239, 245).

Korporacím, na rozdíl od policie, Hegel věnuje značnou pozornost. Pod označením korporace si Hegel představuje sdružení, kde mají jednotlivci společnou dovednost ve specifickém řemesle, zaměstnání nebo obecně zájmu. Díky společné dovednosti či zájmu jsou korporace relativně úzce specifikovaná sdružení, kde se překrývá obecný zájem se sobeckým zájmem jednotlivců (v daném oboru či činnosti). Korporace mají vlastní účel a tím je ochrana vlastních členů. Hegel korporace částečně připodobňuje k rodinám, ale rodiny mají podle něj pro občanskou společnost obecnější účel než specializované korporace. Jinými slovy lze říct, že korporace jsou úzce profilované organizace, které nezdvojují zájmy již uvedených společenských entit (rodina, rod a stav), ale prohlubují občnost ve specifickém ohledu souvislosti s konkrétní prací (jako kreativní činností). „Korporace má podle tohoto určení pod dohledem veřejné moci právo pečovat o své vlastní zájmy, které nepřekračují její rámce, přijímat členy podle objektivní způsobilosti jejich dovednosti a poctivosti v počtu určeném obecnou souvislostí a chránit své příslušníky před zvláštními nahodilostmi, jakož i pečovat o vytváření schopnosti být jejími členy [...] (Hegel, 1992: 269)“ Korporace je vedle rodiny druhý mravní kořen státu (Hegel, 1992: 271).

²⁰³ Před přílišnou nerovností mezi jednotlivými stavy ale Hegel varuje, protože přílišná závislost a bída vede k neschopnosti pocitu svobody a naplnění takto závislých a chudých jedinců v prostředí občanské společnosti (Hegel, 1992: 265).

²⁰⁴ Deklarace nabývá například té podoby, že pokud je poškozen jeden člen společnosti protiprávním jednáním, jsou postiženi všichni, protože zákonné normy mají obecnou platnost. Porušení obecné platnosti je následně přezkoumáváno soudem, který musí ke konkrétnímu podezření z přestoupení normy přihlížet jen jako k věci obecné a jen s tímto ohledem soudit a následně (deklaratorně) vyhlásit svůj rozsudek, jako závěr přezkoumání. Občnost vylučuje spravedlnost jednání například ve formě pomsty apod. (Hegel, 1992: 249–251).

Než přejdeme ke státu samotnému, je třeba dodat, že model korporací, rodiny (pro tento případ chápeme včetně rodové linie) a stavů je kombinací vytváření obecnější morálky v rodině, korporaci a také ve společenském stavu, který je pro jedince závazný natolik, nakolik je deklarován jako obecně uznávaná norma v kontextu jeho působení (tedy zda působí v rodině, stavu nebo korporaci) a nakolik je tak i jedincem chápán. I přes rozvinutý systém kolektivních celků s různými normami (danými kontextem), není Hegelem popřena svoboda v té míře, že bychom hovořili o nějakém klasickém korporativismu, v moderní společnosti dávaném do souvislosti s fašistickou Itálií. Hegel nepopírá svobodu jednotlivce pro uplatnění jeho zvláštnosti (specifičnosti), ale této zvláštnosti jsou dány hranice pomocí obecnosti (vždy uvedené v kontextu společenské role jednotlivce v občanské společnosti) – ani v obecnosti ale podle Hegela svoboda jednotlivce nemizí, protože když si vzpomeneme na vznik hlavního komponentu občanské společnosti, tj. rodiny, tak víme, že vznikla dobrovolným aktem a jednatel si tedy svobodně vybral – a tím i svou svobodu uplatnil.²⁰⁵ Kritikou takové interpretace může být, že jednatel byl již od mládí vychováván k samostatnosti, která ale znamená i osamostatnění za účelem založení rodiny. Kritika by v tomto případě cílila na předurčenost jednotlivce k volbě rodinného života a právo volby by se tak výrazně oslabovalo, příp. by zcela zmizelo (srov. Hegel, 1992: 337).

Stát

Stát má u Hegela význam kategorie (je to skutečnost mravní ideje; viz také níže), principu (má své funkce, které jednatel rozpoznává), ale i naplnění občanské společnosti a jejího plného rozvinutí. Stát je pro občanskou společnost nutný, protože občanská společnost by jinak nebyla ničím garantována a nemohla by ve své rozvinuté formě existovat. Stát na druhou stranu není jen jakýmsi „hodným“ garantem, ale je i nejvyšším účelem jednatelů skrze realizaci jejich svobody – občané mají povinnost být členy státu. Občan, občanská společnost a stát, každý se svými specifickými projevy a funkcemi, existují v symbióze a jeden ovlivňuje druhého. Symbióza ale neznamená, že by jeden ze zmíněných aktérů byl rovný druhému. Podle Hegela existuje nutná hierarchie, protože jestliže občan může sám sebe vyjádřit (mj. reálně uplatnit svou svobodu) v občanské společnosti, je občanská společnost vyšším principem, který jednotlivého občana přesahuje. Stejně tak pokud je fungování občanské společnosti fakticky závislé na státu, stát je vyšším

²⁰⁵ Dalším komponentem občanské společnosti, skrze který se Hegel snaží zdůraznit svobodu, je veřejné mínění, proti kterému se vymezuje, byť ho chápe jako výsledek subjektivních mínění jednatelů, které jsou veřejně vyjádřeny (Hegel, 1992: 346–347).

vyjádřením principů občanské společnosti. Na nejvyšší příčce Hegelovy hierarchie je stát, pod ním občanská společnost a pod ní jednotliví občané. Stát je tedy nejvyšším vyjádřením skutečnosti mravní ideje a jako takový má své specifické funkce, které spočívají především v zajištění bezpečnosti, ochrany vlastnictví a v garanci osobní svobody pro jednotlivce (Hegel, 1992: 273–275, 280).²⁰⁶

Stát jako mravní idea, a jako vlastní kategorie, má u Hegela tři specifické významy. Zaprvé je stát jako kategorie reprezentován bezprostřední skutečností svého fungování, které lze vyjádřit skrze ústavu a zákony působící na jeho území – v zásadě to můžeme zjednodušit pod pojem vnitřní suverenity, i když Hegel by s námi o významu tohoto termínu polemizoval. Zadruhé je stát entitou sám o sobě a proto může mít vztah k jiným státům – když to opět zjednodušíme, tak stát má vnější suverenitu. Zatřetí je stát duch, obecná idea, která se realizuje v dějinách – toto třetí určení vyplývá z výše uvedené obecnosti jako produktu občanské společnosti. Pokud bychom třetí vyznění opravdu velmi zjednodušili, ale zároveň alespoň v hrubých obrysech uchopili, pak je stát společnou představou lidí o tom, jaký je, jaký má účel a jaké funkce. Na této myšlence se členové státu základně shodnou, protože je výsledkem jejich společných představ. Všechna tři určení státu nejsou oddělena, ale integrálně spojena (srov. Hegel, 1992: 280–282, 288–289).

Stát je vyjádřením obecnosti, a protože garantuje jednotlivce a občanskou společnost, je v procesu rozhodování státu přítomna moc. Hegel ve svých úvahách vychází z rozdělení politické moci ve státě vždy vzhledem k určení a konkrétnímu účelu (přesně se jedná o tzv. substanciální rozdíly), vylučuje však, že by měly být moci zcela od sebe odděleny nebo že by se měly negativně omezovat. Jednotlivé moci spolu naopak spolupracují a jedna je závislá na druhé. Hegel rozlišuje tři substanciální rozdíly moci. Zaprvé *zákonodárnou moc*, kterou chápe jako moc určovat a ustanovovat obecné, tj. obecně platné. Poslanci, jakožto členové této složky, jsou rekrutováni z občanské společnosti a jejich mandát je založen především na důvěře v reprezentaci obecného záměru, který vychází ze zprostředkovaných zájmů korporací (viz výše). Zadruhé *vládní moc*, která slouží pro řešení konkrétních případů a implementaci politik dle obecného zákonného či ústavního úzu. Do složek vládní moci patří i policie a soudy jako specializované byrokratické aparáty, které implementují obecnost vyjádřenou zákonem a rozhodnutím vladaře. Byrokracie jako nástroj vládní moci se ale dělí do množství jiných, specializovaných složek, a to například dle klíče dělby

²⁰⁶ „Stát o sobě a pro sebe je mravní celek, uskutečnění svobody, a absolutním účelem rozumu je, aby svoboda byla skutečná. Stát je duch, jenž je ve světě a jenž se v něm vědomě realizuje [...] (Hegel, 1992: 276)“

pracovních činností realizovaných na území státu.²⁰⁷ Jinými slovy: na každý pracovní obor má stát specializovaný byrokratický aparát. Zatřetí Hegel uvádí *vladařskou moc*, která je vyjádřením individuality shrnující obecnost (jedná se o jakýsi symbol jednoty celého státu a jeho moci). Třetí uvedenou moc Hegel také označuje jako konstituční monarchii, v jejímž čele je monarcha jako „individuální moment celku“, který je oprávněný jednat s představiteli jiných států, protože stát reprezentuje navenek (Hegel, 1992: 303–305, 313, 323–325, 340–343, 358).

Hegelův „jednotný systém vzájemných mocí“ je vrcholným vyjádřením způsobu rozdělení moci a zprostředkování této moci ve státě. Zároveň se Hegel domnívá, že je vrcholem všech typologií politických systémů, protože staré systémy, jako demokracie, aristokracie či monarchie (rozlišované již od antiky), neodpovídají rozvinutí ducha moderního státu jako ideje. Místo toho Hegel nabízí spojení typologie politických systémů s typologií konstitutivní moci založené na konstituční monarchii: „Tyto formy, které takovým způsobem náležejí různým celkům, jsou v konstituční monarchii sníženy na momenty; monarcha je *jeden*; s vládní mocí nastupuje *několik* a se zákonodárnou mocí nastupuje *mnohost* vůbec.“ (Hegel, 1992: 306)“

Hegelova politická filozofie se vyznačuje několika propojenými rysy, které tvoří jeden velký koherentní celek. Ne nadarmo se o Hegelovi tvrdí, že patří mezi poslední velké německé systematiky (spolu s Marxem). Jeho politická filozofie je na systematičnosti vystavěna a konkrétně propojuje jednotlivce, rodinu, korporace, stavy, občanskou společnost, jednotlivé moci, dílčí typy politických systémů a stát jako vrchol celé hierarchie. Hierarchie je pro jeho systém typická a mezi její charakteristiky patří jistá uzavřenost, ale i odpovědnost (vůči svému účelu) přítomná na každém mocenském či zprostředkujícím stupni. Hegel patří mezi autory, které je obtížné pochopit, natož interpretovat. Někdy se interpretace jeho díla může stočit k podpoře absolutismu, někdy k podpoře pozitivní svobody jednotlivce, která by bez hierarchie a doprovodných institucí (v jeho systému jako celku) nebyla realizovatelná. V každém případě Hegelova originalita pro politické teorie spočívá v jeho snaze vztáhnout moderní stát a jeho rigiditu ve prospěch svobody jednotlivce jako zvláštnosti v obecnosti občanské společnosti.

²⁰⁷ V případě byrokracie se projevuje hierarchie kombinovaná s odpovědností úředníků jako zprostředkovatelů obecné vůle, která vzniká již v občanské společnosti: „Zabezpečení státu a ovládaných proti zneužití moci ze strany úřadů a jejich úředníků spočívá jednak bezprostředně v jejich hierarchii a odpovědnosti, jednak v oprávnění obcí a korporací, jímž je zasahování subjektivní libovůle do moci svěřené úředníkům omezováno a kontrola shora, nesahající do jednotlivého chování, doplňována zdola.“ (Hegel, 1992: 328)“

Několik závěrečných poznámek

Dějiny evropských politických teorií nekončí s Hegelem, jak by se mohlo z poslední kapitoly těchto skript na první pohled zdát. Popis dějin politických teorií by mohl být mnohem rozsáhlejší, nicméně prostor skript není neomezený – je třeba myslet na čtenáře/studenty a objem jejich práce, kdy kurz Dějiny politických teorií, pro který jsou tato skripta jako pomůcka napsána, je jednosemestrální a času opravdu není mnoho. I přes nutnou stručnost by se mohlo zdát, že rozhodnutí, vyřadit některé autory mezi Hegelem a přírodními filozofy, bylo nespravedlivé či nesprávné. Oprávněnou otázkou by mohlo být: „Proč nejít za Hegela a nepsat ještě o Marxovi?“ nebo „Proč nezařadit Tomáše Akvinského či Tocquevillu?“ Takových otázek by mohlo být položeno více – důvodů pro vyřazení konkrétních autorů a jejich jistě zajímavých teorií je ale také několik.

První kritickou poznámkou by mohlo být nezařazení teoretiků, kteří řeší komplexní vztah náboženství, církve a státu, jako jsou Augustinus Aurelius, Tomáš Akvinský, Marsilius z Padovy nebo Juan de Mariana. Odpovědí je vyjádřená pochybnost o možné fundované interpretaci a „filtrování“ teologických tezí spojených s filozofickými tezemi ohledně ontologie a epistemologie, včetně jejich interpretace do nějaké „politologické verze“. Zkrátka: nestudujeme teologii a musíme se opírat o předměty politologii vlastní. Odkaz těchto teoretiků je na druhou stranu zachován v interpretaci děl Erasma Rotterdamského, který zmíněné teoretiky či jim příbuzné teze nutně promítá do své sociální a politické teorie (to je třeba podtrhnout) a popisu sociální reality vztahu společnost-náboženství-stát své doby. Taková interpretace se jeví být dostatečnou a navíc Erasmus Rotterdamský polemizuje i s tezemi Martina Luthera, což přidává další rozměr zohledňující v tomto případě reformační hnutí.

Druhou kritickou poznámkou by mohlo být nezařazení utopických socialistů 18. století a díla Karla Marxe. U utopických socialistů je důvodem k nezařazení jejich

podobnost s renesančními utopisty, tj. Morem a Campanellou, kterým byl prostor věnován. Ne, že by byli utopičtí socialisté zanedbatelní, ale nepřinášejí tolik nového oproti utopistům renesančním. Smyslem těchto skript bylo mj. zachytit myšlenkové směry a jednoznačné trendy a k tomu výklad Mora a Campanelly postačuje. Důvody k nezařazení Marxe jsou jiné: zaprvé, pokud by v těchto skriptech byly Marxovy teorie popisovány, skripta by musela mít o zhruba sto stran více – až tak je Marx komplexní a specifický (jeho tvorba by musela být rozdělena na několik období, bylo by nutné popsat společenské změny charakteristické pro dobu jeho tvorby, vyřešit jeho měnící se vztah k pojmům stát, třída, ideologie apod.). Druhým důvodem je, že Marx je vykládán na jiných předmětech, ať se již jedná o předměty věnované ideologii, moderním politickým teoriím nebo politické filozofii – Marx je zkrátka tak vlivný autor, že jsou na jeho tezí vystavěny i některé současné teorie a ideologie v takovém rozsahu, že pokud by mu zde bylo věnováno například pouhých dvacet stran, jeho teorie by byla nutně zjednodušená, a to by se negativně odrazilo na před-porozumění studentů.

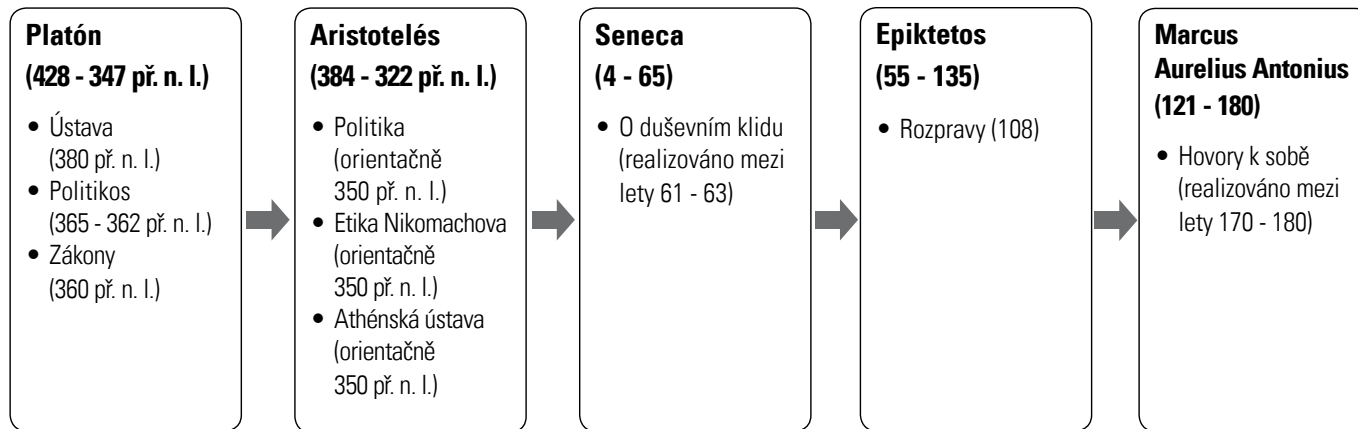
Třetí výtkou by mohlo být nezařazení autorů mimo evropský kontinentální prostor, kteří současnou politickou filozofii ovlivňují a je tak chybou alespoň nepopsat teze, ze kterých vycházejí. Je pravdou, že anglosaská tradice politické filozofie je silná a autoři jako Thomas Paine, Adam Smith nebo David Hume by si zasloužili „vlastní kapitoly“. Na druhou stranu skripta i předmět sám je zúžen na kontinentální tradici a o termínech jako jsou common sense, federalismus, ekonomická rovnováha nebo demokracie (to se týká například Tocquevillo, který jako rodilý Francouz popisoval demokracii za „velkou louží“) se studenti dozvědí na předmětech, které kurz Dějiny politických teorií doplňují (i vzhledem k samostatnému oboru s názvem „Britská a americká studia“).

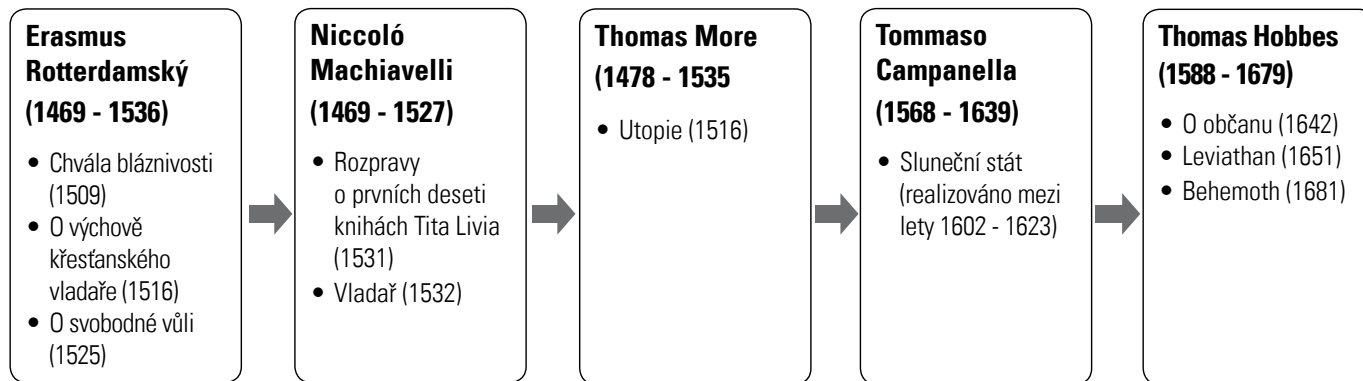
Výtek by mohlo být více a všechny mohou být oprávněné. Zároveň ale na ně existuje jedna odpověď: „Ani elektronická kniha není bohužel nafukovací.“ Pokud by bylo zařazeno více autorů, skripta by ztratila svůj charakter učební pomůcky, protože by byla příliš rozsáhlá. Skripta nemohou obsahovat všechno a musí být přehledová – i z tohoto důvodu mohou být některé interpretace (v těchto skriptech obsažené) chápány jako příliš schematické a nepřesné. Na druhou stranu bychom neměli tzv. vylít s vaničkou i dítě: smyslem je otevřít diskuzi a ta je vždy otevřená i pluralismu interpretací.

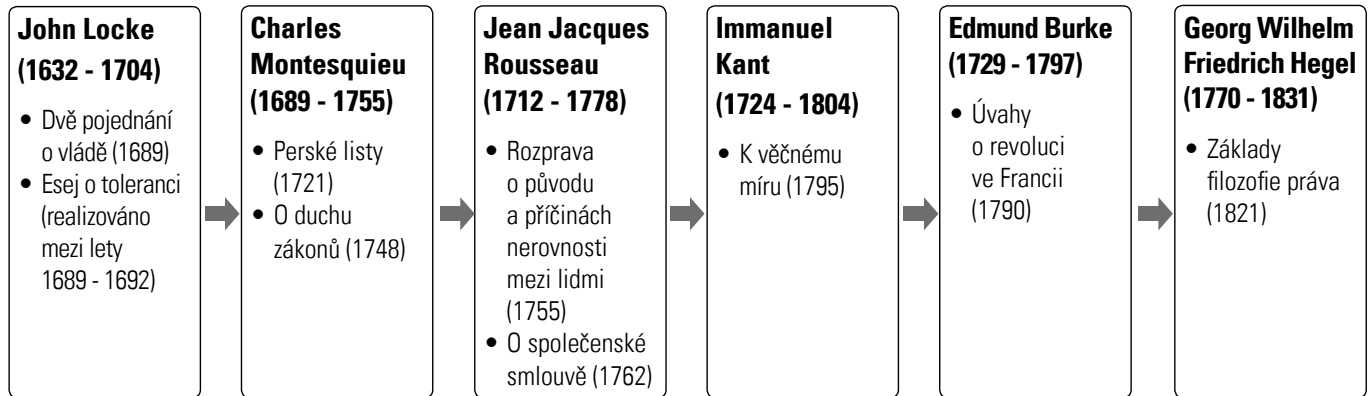
Na úplný závěr bych jako autor rád poděkoval vedení Katedry politologie a mezinárodních vztahů Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni za vytvoření

klidného prostředí pro zpracování skript a za finanční podporu, bez které by nemohla být tato skripta vydána. Poděkovat bych také chtěl slečně korektorce za pomoc s formátováním textu a za jeho pročištění od překlepů. Dík patří oběma recenzentům za jejich cenné připomínky a v neposlední řadě bych rád poděkoval své partnerce za trpělivost a podporu a zároveň se jí omluvil za časté popírání existence víkendů a koncepce volného času. Skripta věnuji studentům a jim patří i poděkování za houževnatost a dotazy, které mi v interpretacích pomáhaly.

Časová osa







Seznam použité literatury

- Aristofanés (1952): *Oblaky*. Praha: Československé divadelní a literární jednatelství.
- Aristotelés (1998): *Politika*. Praha: Rezek.
- Aristotelés (2004): *Athénská ústava*. Praha: Arista.
- Aristotelés; Bartlett, R. C.; Collins, S. D. (eds.), (2011): *Nicomachean Ethics*. London: The University of Chicago Press.
- Aurelius, M. A. (1975): *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda.
- Baker, H. (1972): Pythagoras of Samos. In: *The Sewanee Review*, 80: 1, 1–38.
- Boesche, R. (1990): Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism. In: *The Western Political Quarterly*, 43: 4, 741–761.
- Brickhouse, T. C.; Smith, N. D. (1983): The Origin of Sokrates' Mission. In: *Journal of the History of Ideas*, 44: 4, 657–666.
- Britannica (2016a): Aristotle. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016b): Burke. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016c): Desiderius Erasmus. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016d): Epictetus. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016e): Gorgias. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016f): Hippias of Elis. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016g): Immanuel Kant. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016h): Jean-Jacques Rousseau. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016i): John Locke. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016j): Livy. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016k): Machiavelli. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.

- Britannica (2016l): Marcus Aurelius. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016m): Montesquieu. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016n): Plato. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016o): Protagoras. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016p): Seneca. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016q): Sir Robert Filmer. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016r): Sir Thomas More. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016s): Socrates. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016t): Thales of Miletus. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016u): Thomas Hobbes. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Britannica (2016v): Tommaso Campanella. *Britannica*. <https://www.britannica.com>.
- Burke, E.; Harris, I. (ed.), (1993): *Edmund Burke, Pre-Revolutionary Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, E. (1997): *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Cabada, L.; Charvát, J.; Stulík, O. (2015): *Současná komparativní politologie. Klíčové koncepty*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Caldwell, B. (1994): *Beyond Positivism*. London and New York: Routledge.
- Campanella, T. (1979): *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta.
- Cassier, E. (1981): *Kant's life and thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cazden, N. (1958): Pythagoras and Aristoxenos Reconciled. In: *Journal of the American Musicological Society*, 11: 2–3, 97–105.
- Eliáš, K. (2003): Předmluva. In: Montesquieu, Ch. (ed.), *O duchu zákonů*, Plzeň: Aleš Čeněk.
- Epiktetos (1957): *Rukojeť. Rozpravy*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Erasmus, D. R. (1995a): *Chvála bláznivosti*. Olomouc: Aurora.
- Erasmus, D. R. (1995b): List Erasma Rotterdamského Martinu Dorpiovi. In: *Chvála bláznivosti*, Olomouc: Aurora, 93–118.
- Erasmus, D. R. (2006): *O svobodné vůli*. Praha: Oikoymenh.
- Erasmus, D. R. (2009): *O výchově křesťanského vladaře*. Praha: Občanský institut.

- Fourier, Ch. (1983): *Velká metamorfóza*. Praha: Mladá fronta.
- Gentile, E. (2008): *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Gregory, M. E. (2012): *Free Will in Montaigne, Pascal, Diderot, Rousseau, Voltaire and Sartre*. New York: Peter Lang.
- Guthrie, W. K. C. (1971): *The Sophists*. London and New York: Cambridge University Press.
- Harper, D. (2016a): Sophisma. *Online Etymology Dictionary*. <http://www.etymonline.com>.
- Harper, D. (2016b): Sophist. *Online Etymology Dictionary*. <http://www.etymonline.com>.
- Harper, D. (2016c): Stoa. *Online Etymology Dictionary*. <http://www.etymonline.com>.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd.
- Hegel, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Praha: Academia.
- Hegel, G. W. F. (2004): *Filozofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.
- Heidegger, M. (2012): *Anaximandrův výrok*. Praha: Oikoymenh.
- Herold, V.; Müller, I.; Havlíček, A. (eds.), (2011a): *Dějiny politického myšlení. Politické myšlení pozdního středověku a reformace*. Praha: Oikoymenh.
- Herold, V.; Müller, I.; Havlíček, A. (eds.), (2011b): *Dějiny politického myšlení. Politické myšlení raného křesťanství*. Praha: Oikoymenh.
- Herold, V.; Müller, I.; Havlíček, A. (2012a): *Dějiny politického myšlení II/1*. Praha: Oikoymenh.
- Herold, V.; Müller, I.; Havlíček, A. (2012b): *Dějiny politického myšlení II/2*. Praha: Oikoymenh.
- Hobbes, T. (1989): *O občanu*. Praha: Svoboda.
- Hobbes, T. (1990): *Behemoth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, T. (2009): *Leviathan*. Praha: Oikoymenh.
- Horák, P. (2000): John Locke a tolerance. In: Locke, J. (ed.), *Dopis o toleranci*, Brno: Atlantis, 7–40.
- Church, J. (2012): G. W. F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory. In: *Americal Journal of Political Science*, 56: 4, 1021–1039.
- Kant, I. (1992): *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda.
- Kant, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.

- Kant, I. (1999): *K věčnému míru. Filosofický projekt; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenh.
- Kant, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh.
- Kant, I. (2014): *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenh.
- Karčíková, L. (2001): Augustin a jeho dvojitý vklad do dějin politického myšlení. In: Herold, V.; Müller, I.; Havlíček, A. (eds.), *Dějiny politického myšlení. Politické myšlení raného křesťanství*, Praha: Oikoymenh, 74–122.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (2004): *Předsókratovství filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: Oikoymenh.
- Kočandrle, R. (2010): *Anaximandros z Miletu*. Praha: Pavel Marvart.
- Locke, J. (1965): *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Locke, J. (2000): *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis.
- Locke, J. (2012): *Esej o lidském chápání*. Praha: Oikoymenh.
- Lowe, E. J. (1999): *Locke on Human Understanding*. London and New York: Routledge.
- Machiavelli, N. (2001): *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie*. Praha: Argo.
- Machiavelli, N. (2007): *Vladař*. Praha: Kma.
- Masters, R. D. (2015): *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press.
- Montesquieu, Ch. (1955): *Perské listy*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Montesquieu, Ch. (2003): *O duchu zákonů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- More, T. (1978): *Utopie*. Praha: Mladá fronta.
- Morelly, É. G. (1958): *Zákoník přírody*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- Morrison, D. (2007): The Utopian Character of Plato's Ideal City. In: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 232–255.
- Naxera, V.; Stulík, O. (2012): *Komparace sociálních utopií*. Brno: Klemm.
- Naxera, V.; Stulík, O.; et al. (2013): *Teorie společenských smluv*. Brno: Klemm.
- Nemo, P. (2013): *A History of Political Ideas. From Antiquity to the Middle Ages*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- O'Brian, M. (1972): Protagoras. In: Sprague, R. K. (ed.), *The Older Sophists*, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 3–28.

- O'Grady, P. (2008): What is a Sophist? In: O'Grady, P. (ed.), *The Sophist. An Introduction*, London and New York: Bloomsbury, 9–20.
- Oliva, P. (2004): Předmluva. In: *Athénská ústava*, Praha: Arista, 7–23.
- Owen, R. (1817): *Observations on the Effect of the Manufacturing System: With Hints for the Improvement of Those Parts of it which are Most Injurious to Health and Morals*. London: Longman.
- Patočka, J. (1991): *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Platón (1939): *Protagoras*. Praha: Jan Laichter.
- Platón (1961): *Zákony*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Platón (1993): *Symposion*. Praha: Oikoymenh.
- Platón (1995): *Sofisté*. Praha: Oikoymenh.
- Platón (1996a): Hippias Větší. In: *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*, Praha: Oikoymenh.
- Platón (1996b): *Listy*. Praha: Oikoymenh.
- Platón (2003a): Kritón. In: *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, Praha: Oikoymenh.
- Platón (2003b): Obrana Sókrata. In: *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, Praha: Oikoymenh.
- Platón (2005a): *Faidón*. Praha: Oikoymenh.
- Platón (2005b): *Politikos*. Praha: Oikoymenh.
- Platón (2005c): *Ústava*. Praha: Oikoymenh.
- Popper, K. R. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*. Praha: Oikoymenh.
- Porfyrios (1999): *Pýthagorás ze Samu*. Praha: Triton.
- Rosen, S. H. (1962): Thales: The Beginning of Philosophy. In: *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 1: 3, 48–64.
- Rousseau, J.-J. (1926): *Emil čili O výchování*. Olomouc: Promberger.
- Rousseau, J.-J. (1989): Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. In: *Rozpravy*, Praha: Svoboda, 75–168.
- Rousseau, J.-J. (2002): *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Russel, B. (1947): *History of Western Philosophy*. London: George Allen and Unwin.

- Ryan, A. (2012): *On Politics. A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. London: Penguin Books.
- Seneca, L. A.; Oravec, T. (ed.), (1999a): *Myšlenky*. Bratislava: Nestor.
- Seneca, L. A. (1999b): *O duševním klidu*. Praha: Odeon.
- Shelton, M. (2000): The Morality of Peace: Kant and Hegel on the Grounds for Ethical Ideals. In: *The Review of Metaphysics*, 54: 2, 379–408.
- Shields, Ch. (2007): *Aristotle*. London and New York: Routledge.
- Skinner, Q. (1995): *Machiavelli*. Praha: Argo.
- Sobotka, M.; Machovec, D. (eds.), (1989): *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Státní pedagogické nakladatelství.
- Sousedík, S. (2001): Tomáš Akvinský. In: Herold, V.; Müller, I.; Havlíček, A. (eds.), *Dějiny politického myšlení. Politické myšlení raného křesťanství*, Praha: Oikoymenh, 518–560.
- Stanford Encyklopedia of Philosophy (2016): Method and Metaphysics in Plato's Sophist and Statesman. *Stanford Encyklopedia of Philosophy*.
- Stauffer, D. (2010): „Of Religion“ in Hobbes's Leviathan. In: *The Journal of Politics*, 72: 3, 868–879.
- Strauss, L. (1995): *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoymenh.
- Strauss, L.; Cropsey, J. (eds.), (1987): *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sullivan, V. B. (2004): *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Svatoš, M. (2009): Předmluva. In: Erasmus, D. R. (ed.), *O výchově křesťanského vladaře*, Praha: Občanský institut, 5–13.
- Šprinc, J. (1952): Úvod. In: *Oblaky*, Praha: Československé divadelní a literární jednatelství, 3–8.
- Tarrant, D. (1932): The Tradition of Socrates. In: *Cambridge University Press on behalf of The Classical Association*, 1: 3, 151–157.
- Vaughan, G. M. (2002): *Behemoth teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*. Lanham: Lexington Books.
- Voegelin, E. (2000a): *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta.

Voegelin, E. (2000b): *Order and History. Plato and Aristotle*. London: University of Missouri Press.

Walker, P. D. (2000): *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Waterfield, R. (2000): *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Xenofón (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Praha: Svoboda.